FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

F. W. J. SCHELLING

JORGE HERNÁN TORO ACOSTA • Traducción, introducción y notas

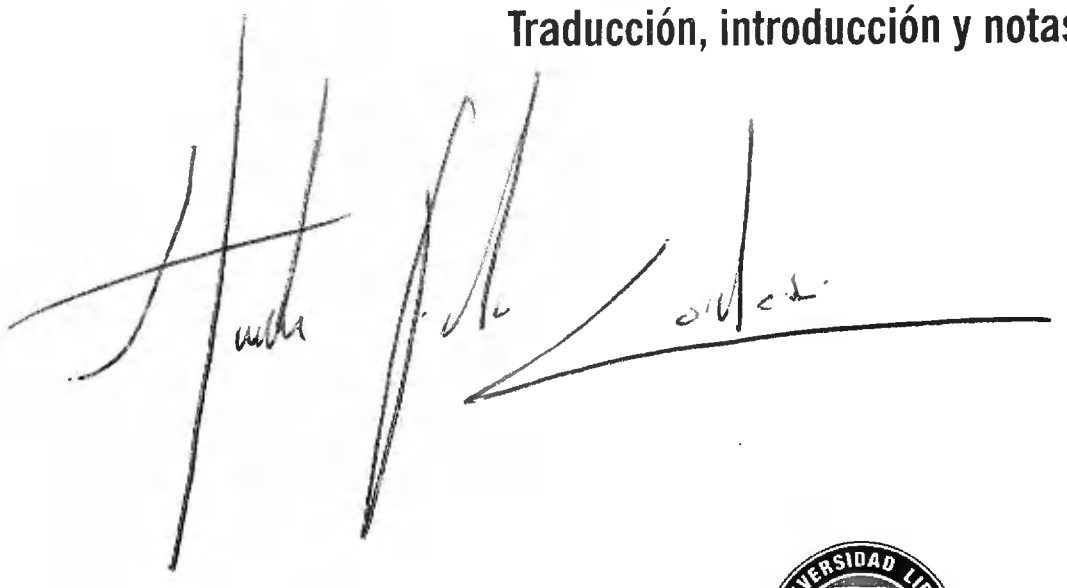
UNIVERSIDAD LIBRE
Facultad de Filosofía

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

F. W. J. SCHELLING

JORGE HERNÁN TORO ACOSTA

Traducción, introducción y notas



UNIVERSIDAD LIBRE
Facultad de Filosofía

Jorge Hernán Toro Acosta (Traducción, introducción y notas)

Filosofía y religión.
1a. ed. Bogotá: Universidad Libre de Colombia, 2013.
164 p.

© Universidad Libre de Colombia.

© Jorge Hernán Toro Acosta (Traducción, introducción y notas)

Primera edición: septiembre de 2013.

Todos los derechos reservados y se acoje en un todo a la Ley 23 de 1982, artículo 32.

© Universidad Libre de Colombia

Número de ejemplares: 500.

ISBN 978-958-8791-32-6

Editorial: Universidad Libre de Colombia.
Ilustraciones de portada y contraportada: Catalina Calderón Barragán.
Concepto gráfico y armada digital: hernando Mejía Osorio - hermeos@gmail.com

Impreso por: Alvi Impresores S.A.S. - Tel.: 250 1584 - alvimpresores@yahoo.es
Quien actúa solamente como impresor.

Impreso en Colombia

UNIVERSIDAD LIBRE

Directivas Universidad Libre

Víctor Hernando Alvarado Ardila
Presidente nacional

Ricardo Zopó Méndez
Vicepresidente nacional

Nicolás Enrique Zuleta Hincapié
Rector nacional

Antonio José Lizarazo Ocampo
Censor nacional

Eurípides de Jesús Cuevas Cuevas
Presidente seccional

Raúl Enrique Caro Porras
Rector seccional

Pablo Emilio Cruz Samboní
Secretario general

Rubén Alberto Duarte Cuadros
Decano Facultad de Filosofía

Elías Castro Blanco
Director Centro de Investigaciones

Dedicado a *Rubén Jaramillo Vélez*

Jorge Hernán Toro Acosta es profesor titular de la Universidad Nacional de Colombia y de la Universidad Libre (sede Bogotá). Tradujo también de Schelling las *Lecciones privadas de Stuttgart* (2009), y publicó un ensayo sobre la estética de Wittgenstein, *Estética con método* (2008).

Contenido

Pág.

Presentación 11

Sobre la traducción 15

PRIMERA PARTE

ESTUDIO PRELIMINAR
DOGMATISMO, REFLEXIÓN Y SUBJETIVIDAD

¿Qué es el dogmatismo? 19
Breve idea del criticismo kantiano 21
El conocimiento causal 22
El dogmatismo racional 23
El dogmatismo raciocinador 24
Los límites de las formas silogísticas 26
La verdad silogística vs. la verdad especulativa 27
El dogmatismo 31
de la doctrina de la ciencia 31
La absolutidad de la yoidad 32
Los límites de la yoidad 33
La aporía de la doctrina de la ciencia 35
El dilema de la filosofía de Fichte 35
Superación de la doctrina de la ciencia 36

¿Absolutidad o yoidad? 39
La absolutidad 39
La absolutidad y sus contextos 42
La absolutidad es la relación absoluta 43
Lo Absoluto es identidad a priori 44
La procedencia de las cosas finitas desde lo Absoluto 45
La caída 45
La yoidad es el ser por sí mismo 46
El idealismo absoluto 47
La religión 49
¿Idealismo trascendental o idealismo absoluto? 57

SEGUNDA PARTE

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

1. Informe preliminar
Sinopsis 63

2. Introducción
Sinopsis 67

3. Idea de lo Absoluto
Sinopsis 75

4. Procedencia de las cosas finitas de lo Absoluto y su relación con él
Sinopsis 87

5. Libertad, moralidad y bienaventuranza: intención última y comienzo de la historia
Sinopsis 127

6. Inmortalidad del alma
Sinopsis 143

7. Anexo
Sobre las formas exteriores bajo las cuales existe la religión
Sinopsis 153

RUBÉN
ALBERTO
DUARTE
CUADROS

Presentación

Filosofía y religión (1804) presenta las credenciales del idealismo absoluto y es un texto inaugural de una nueva etapa del pensamiento de Schelling. La obra es una declaración de independencia filosófica a la *doctrina de la ciencia*. Si todavía en *Bruno*, el hermano mayor de este trabajo, era afín a la terminología filosófica de la doctrina de la ciencia, ya no hay aquí la menor traza de eso: Schelling ha elevado velas a la *terra incognita* del idealismo absoluto, dejando las costas del pensamiento fichteano, en torno a las cuales había hecho en cierta forma una navegación de cabotaje hasta entonces.

Acusa la renovación del vocabulario en especial la categoría de ***absolutidad***, que Schelling usa de manera sobreabundante (alrededor de unas 130 veces). El estudio preliminar, por tanto, encara la empinada tarea de ofrecer al lector una ilustración

comprensiva de los problemas afines entreverados con esta categoría, que es tanto el bastidor como la trama del (nuevo) proyecto filosófico de Schelling.

El estudio preliminar trata de responder seis preguntas que el lector podría plantearse cuando inicia la lectura de *Filosofía y religión*:

¿Qué es el dogmatismo filosófico?

¿Qué es la reflexión y el entendimiento reflexionante?

¿Por qué la filosofía crítica es una forma de dogmatismo filosófico?

¿Qué es esa yoidad de la cual tanto habla Fichte?

¿Qué criticaba Schelling a Fichte y, en últimas, cuál era la cuestión en litigio? (Respuesta: la yoidad y el estatus filosófico de la religión).

¿Por qué es mejor la absolutidad que la yoidad?

Hay, por supuesto, más preguntas; pero las listadas son suficientes para localizar los planos, los fondos y trasfondos, así como las interminables ramificaciones hasta la última orilla del platonismo y el neoplatonismo, a donde desciende este texto que, advierte el autor, tiene un tono de rancia filosofía.

El estudio preliminar reseña qué pensaba Schelling de este acervo de problemas desde 1803, cuando publica las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, hasta 1806, cuando fija una posición taxativa sobre la doctrina de la ciencia; pero también recoge de paso su posición sobre la filosofía dogmática y Fichte en 1833. El estudio contiene numerosas citas de obras de Schelling inéditas en la lengua castellana, en particular *Propädeutik der Philosophie* (1804), indexada después *Filosofía y religión*, donde Schelling hace una muy detallada crítica a Kant y, sobre todo, a Fichte. La abundancia de citas no es ciertamente una virtud, pero también es verdad que es necesario "deletrear" a Schelling –no menos que a Fichte– para comprenderlo, y las citas son una suerte de ejercicio de solfeo filosófico. Además, en el caso de Schelling es necesario prestar atención no solo a lo que dice, sino también a la forma en que lo dice.

Además del estudio preliminar, decidí incluir una sinopsis del contenido de cada uno de los siete capítulos de la obra, con el objeto de suministrar al lector una bitácora

de las temáticas tratadas en cada uno. En algunos casos, como el capítulo IV –el más importante y extenso de todos–, la sinopsis es tan extensa como el capítulo mismo. Las sinopsis son en cierta manera una continuación del estudio introductorio. Dadas las dificultades implícitas del texto –dificultad extensible a las obras de los filósofos del idealismo alemán–, las sinopsis radiografían un campo temático muy complejo y muestran su anatomía, articulación interna y ensamblaje. Ellas contienen un registro categorial de amplio espectro y dan una idea de la variedad de sus modulaciones.

Sobre la traducción

De la obra existe una traducción de José Villacañas Berlanga publicada en 1987 e incluida en una antología de textos de Schelling*. Un problema de bulto presente en la versión de Villacañas es la traducción de la palabra alemana *Absolutheit* ("absolutidad") por "carácter de absoluto". Esta traducción desfigura por completo el sentido del concepto dándole en cambio una connotación más propia de Fichte que de Schelling. Por último, esta traducción remite a: F. W. J. Schelling *Sämmtliche Werke*, Sttugaart, K. F. A. Schelling, 1856-1861.

* José L. Villacañas Berlanga. *Schelling. Antología*, Barcelona, Ediciones Península, 1987, pp. 243-283.

PRIMERA PARTE

Estudio preliminar
Dogmatismo, reflexión y subjetividad

JORGE HERNÁN TORO ACOSTA

Profesor titular de la Universidad Nacional de Colombia y de la Universidad Libre sede Bogotá

1. ¿Qué es el dogmatismo?

El dogmatismo es progenie de la época moderna, "esa edad especial del mundo que ha enseñado a los hombres a separar lo finito de lo infinito, el alma del cuerpo, lo natural de lo divino, confinando a ambos a dos mundos enteramente distintos" [*Br.* 137c][1]. El dogmatismo, por tanto, acusa un estado de la decadencia de la

1 Las abreviaturas por las cuales se citan las obras de Schelling son las siguientes:
Aphr. Aphorismen zur Einleintug in die Naturphilosophie (1806).
Br. Bruno [traducción de Hilario R. de Sanz, Buenos Aire, Losada, 1957] (1802).
C. Correspondencia Kant, Fichte, Schelling, Hegel [Traducción, introducciones y notas de Hugo Ochoa Disselkoen y Raúl Gutiérrez, edición de Jorge Aurelio Díaz, Universidad Nacional de Colombia, 2011].
D. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806).
LMEA: Lecciones sobre el método de los estudios académicos [Traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires, Losada, 2008] (1803).
LPS: Lecciones privadas de Stuttgart [Traducción de Jorge Hernán Toro Acosta, Bogotá, Ediciones Universidad Libre, 2009] (1810).
PhR. Philosophie und Religion (1804).
PPh. Propädeutik der Philosophie (1804).
Syst. System der gesamenten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (1804).
ZG. Zur Geschichte der neuren Philosophie (1833-1834).

filosofía en el mundo moderno. Traicionando su naturaleza primordial, la filosofía se mezcla con lo real, se vuelve un poder exterior y acaba instaurando el reino trivial del entendimiento vulgar. El dogmatismo pertenece a la Ilustración, la edad del raciocinio. Abarca de Leibniz a Fichte, si bien –como nos dice Schelling– "esta época en general está suficientemente caracterizada por Kant" [cfr. *Syst.* I/6, 524, §291]. La perspectiva intelectual de la filosofía dogmática consiste "en el examen raciocinador de las cosas de la razón y el mundo suprasensible, examen aplicable a los objetos de la experiencia y a las cosas finitas" [cfr. *Syst.* I/6, 524. §291]. La época hizo del "mero raciocinar" el único conocimiento posible.

Antes de ser un sistema filosófico consistente, el dogmatismo es una infra-filosofía, una pseudo-filosofía, una no-filosofía [*Unphilosophie*]; un mero sistema del entendimiento vulgar. En los términos de la crítica filosófica de Schelling, el *entendimiento vulgar* es en general "el entendimiento que, en cuanto está atado totalmente a lo finito, concibe solo relaciones finitas". Su error óptico-filosófico fue haber intentado captar la relación humana con lo infinito mediante un monóculo mundano, valiéndose de conceptos que son exclusivos de la experiencia y del mundo finito, tal y como un astrónomo que mirara el cielo estelar "desde" la tierra y creyera aún que los astros son los pequeños puntos luminosos que ve a través de su lente.

En las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, el joven Schelling escribió unas frases rudas contra la que juzgaba era una filosofía poblada de monstruosidades:

> La razón que los pseudo-filósofos llaman sana, por cuanto no es más que la razón común, pretende llegar a la verdad en moneda contante y sonante y trata de procurársela sin considerar la suficiencia de sus medios. Violando la filosofía, produce los monstruos de una ruda filosofía dogmática, que *trata de extender lo finito a lo infinito, y juzgar lo incondicional por lo condicional*. El modo de razonar, que en el campo de lo relativo deduce lo uno [lo infinito] de lo otro [lo finito], en este caso debe acudir en su ayuda para franquear el abismo entre lo contingente y lo absoluto. De ordinario no va tan lejos; permanece directamente en lo que ella llama los hechos.
>
> La filosofía más seria, en este sentido, es aquella que comúnmente reconoce la experiencia como fuente única o principal del conocimiento real, y además admite que las ideas tengan quizás realidad, pero niega que nuestra inteligencia pueda llegar a conocerlas. Bien puede decirse que estudiar una tal filosofía es peor que no conocer ninguna. Pues justamente,

> elevarse por encima de estos hechos de la conciencia a algo que en sí mismo es absoluto, es el propósito original de toda filosofía. A aquellos que emprenden la descripción de los hechos jamás se les hubiera ocurrido hacerlo, sino los hubiera precedido una verdadera filosofía. [*LMEA.* Lección VI. *Sobre el estudio de la filosofía*]

El texto contiene cuatro objeciones contra la filosofía dogmática: extiende lo finito a lo infinito, toma lo condicional por lo incondicional, considera la experiencia "fuente única o principal del conocimiento real" y niega el conocimiento ideal. La diana de esta crítica es Kant, quien asumió una ambigua actitud sobre la función de la experiencia en su sistema, considerándola a la postre "fuente única o principal del conocimiento real"; Schelling hace responsable a Kant de fundar el dogma de la experiencia, *el dogma del empirismo trascendental*, que a modo de oráculo debe consultar todo filosofar posible antes de emprender su camino. En síntesis, Schelling acusa a Kant y Fichte de haber quintaesenciado la concepción filosófica pura del dogmatismo, dando origen a lo que podría llamarse *el dogma de la subjetividad trascendental*: haciendo de lo condicional lo incondicional, han absolutizado la subjetividad pura. Vemos por lo tanto que Schelling muestra cuatro planos distintos del dogmatismo filosófico. En el plano inferior, el dogmatismo es expresión de la vulgaridad filosófica, hijo del entendimiento común, un entendimiento que por ser vulgar solo razona y que por razonar delata su "vulgaridad" y su manera subjetiva de ver las cosas.

Breve idea del criticismo kantiano

Según Schelling, el criticismo de Kant *no es filosofía* porque niega el conocimiento real de lo absoluto, emplaza la filosofía y el filosofar en la experiencia, y descarta el conocimiento de la razón pura y las ideas.

El criticismo de Kant es "solo crítica y restricción de la filosofía a una determinada región" [*PPh.* I/6, 117], a saber, la experiencia, en particular, la que es posible a las inteligencias finitas, esos seres dotados de órganos sensoriales a través de los cuales están avocados a experimentar el mundo. El criticismo de Kant, por tanto, es solo la expresión filosófica de una conciencia instalada en la necesidad de fundar la evidencia del mundo en un sujeto que, si bien es a priori, está fijado a ese mundo y no puede trascenderlo: el mundo es el centro de la *experiencia*, solo puede estar dentro de la experiencia y únicamente en *función de la experiencia* puede ser

concebido. De manera que este *criticismo* "se ufana de haberle tomado las medidas al campo entero del conocimiento humano y de haberlo abarcado y aprehendido, lo cual empero es un autoengaño" [*PPh.* I/6, 117]; la región a la cual se refiere es "únicamente la región del entendimiento y de la razón, si bien *la misma razón, en tanto está saliendo desde la finitud, solo quisiera concluir en lo infinito*" [*PPh.* I/6, 117][2].

El autoengaño consiste en que los filósofos dogmáticos desatienden el no menos legítimo impulso natural del alma de *querer* ir más allá de los hechos y trascender a lo infinito. Los dogmáticos no son del todo perceptivos de la libertad humana. Schelling, por lo tanto, en el fulgor de la Ilustración, desciende a las fuentes platónicas de la filosofía (que dan asilo a la individualidad humana) y reivindica la humana tendencia metafísica a trascender libremente los límites del mundo. A la vista de lo cual Schelling puede reclamar a los dogmáticos lo mismo que reclama a Kant: el que "precisamente *aquella* esfera de la capacidad del conocer, dentro de la cual está la filosofía propiamente dicha, se le ha escapado" [*PPh.* I/6, 117].

El conocimiento causal

Un argumento de especial valor en la filosofía de Schelling –y de la mayor importancia en la crítica a las raíces dogmáticas del pensamiento de Kant– afirma que la filosofía trascendental no ofrece a la filosofía otra alternativa salvo el conocimiento causal.

Schelling rechaza enérgicamente el argumento de Kant según el cual los conceptos de causa y efecto son suficientes para descartar *la posibilidad de un conocimiento positivo de lo suprasensorial o lo infinito*. Kant sostuvo, en efecto, que estos conceptos "serían el único órgano de conocimiento que está a nuestra disposición" [*PPh.* I/6, 119]. Y por haber puesto todo el énfasis en esta dirección concluyente de su *Crítica*, Kant hace expresa confesión de dogmatismo. Kant, en efecto, cargó demasiado las tintas cuando declaró que "la filosofía *tiene que* fundarse en conceptos causales y legitimarse gracias a ellos" [*PPh.* I/6, 119].

El mismo dogmatismo de Kant le llevó paradójicamente a restringir las posibilidades del filosofar. A ojos de Schelling, Kant aparece coartando la libertad humana para filosofar salvo si no es por la vía férrea de la causalidad:

2 Cursivas del autor.

> Si, por tanto, según su opinión, hubiese una verdadera filosofía o pudiera darse, entonces esta tendría que consistir en la determinación o en el conocimiento de lo suprasensorial mediante estos conceptos [causa y efecto]. Aquí cerró la posibilidad de al menos un conocimiento negativo de lo suprasensible, pues Kant *prohibió*[3] cualquier filosofía que no estuviera basada en dichos conceptos [...]. Kant en general supuso siempre la falsa idea de la filosofía como la única posible, si bien de todos modos sostuvo que una filosofía que quisiera elevarse sobre el mundo sensible según estos conceptos, tendría que ser de todos modos una filosofía vacía y nula. Por tanto, Kant negó, según esto, toda filosofía verdaderamente teorética, es decir, todo verdadero conocimiento teorético de lo suprasensible. [*PPh.* I/6, 122]

Obsérvese que el término "dogmático" tiene aquí un sesgo cercano a "autoritario". La conclusión sumaria sugiere que Kant *restringió* todo conocimiento exclusivamente a la experiencia y a la esfera de lo finito, inaugurando así la etapa del *dogmatismo empírico*.

El dogmatismo racional

Antes de Kant, prevalecía en Alemania la escuela dogmática de C. Wolff, heredera del racionalismo de Leibniz, quien dio cuño a un tipo de dogmatismo racional. Miremos ahora los rasgos de ese dogmatismo racional, tal y como aparece en la mirada retrospectiva de Schelling en las *Lecciones de Münich* en 1834 [*ZG*].

Schelling señala cuatro aspectos importantes en el dogmatismo racional. El primero es el intento de recuperar la libertad del sujeto pensante ante el determinismo real-objetivo de Spinoza. El segundo consiste en elevarse sobre el sujeto empírico de los filósofos empiristas. El tercero está en haber convertido el sujeto trascendental en punto de partida de la filosofía, pues la filosofía dogmática en esta etapa presuponía un entendimiento puro en el sujeto. El cuarto finca en las características trascendentales de este entendimiento puro: está dotado de conceptos universales y tiene la capacidad de "determinar *todo* ser en su posibilidad y también el ser o lo Absoluto" [*ZG*. I/10, 91].

Antes de Kant y, sin duda, gracias a Leibniz, este dogmatismo estaba en posición de una perspectiva trascendental *sui generis*. Por un lado, contaba con una teoría de los conceptos puros del entendimiento, a los cuales atribuía, por el otro, "significado

3 Cursivas del autor.

objetivo y fuerza connatural para determinar lo Absoluto" [*ZG*. I/10, 91]. Con lo cual, argumenta Schelling, el dogmatismo encontró un punto medio afortunado, pues esa posición acusaba un equilibrio cabe el cual podían subsistir sin conflictos lo Absoluto y el sujeto del filosofar. Schelling quiere resaltar así que la filosofía (alemana) había logrado "una relación libre entre el sujeto que filosofa y sus objetos", relación que después cae en barrena con el crítica de Kant, el subjetivismo de la *doctrina de la ciencia* y la teoría hegeliana de la idea absoluta. Al volver la vista atrás, Schelling deplora en aquellas lecciones que Kant haya "frustrado y destruido" la esperanza que representaba el equilibrio filosófico logrado en la etapa pre-crítica de la filosofía alemana. Pero llegó Kant y explicó "aquellos conceptos puros y generales por simples conceptos de un entendimiento subjetivo", negando además cualquier "posibilidad de que pudieran hacer tránsito a lo objetivo, esto es, de que pudieran aparecer en ese ámbito" [*ZG*. I/10, 91].

El dogmatismo raciocinador

La racionalidad dogmática es el dominio de la "reflexión" y del "raciocinio", que son consideradas las facultades preeminentes del entendimiento. Según la caracterización de Schelling, el dogmatismo raciocinador acoge las escuelas racionalistas modernas, incluyendo la alta escolástica. La entronización del entendimiento linda con el hecho no menos notorio de que el pensar asume la forma de un simple "reflexionar" y "silogizar" sobre todas las cosas en la perspectiva propia de un entendimiento subjetivo. Este último es el abanderado del *Cogito ergo sum* cartesiano del que desciende la filosofía de la época moderna. En síntesis, el dogmatismo raciocinador está representado por un entendimiento entregado por entero a la reflexión.

"Reflexionar" –en el sentido que Schelling desea darle a esta categoría esquiva a la caracterización– es el acto intelectual de construir una serie de *conceptos bien definidos* y de usarlos para conceptualizar la relación del sujeto del entendimiento con el mundo. En este orden de ideas, el sujeto cognoscente se sitúa *ante* el mundo y lo filtra a través de los conceptos de su entendimiento; el mundo es un objeto que tendría que adecuarse al modo de entender del sujeto. Por consiguiente, la premisa filosófica central del dogmatismo raciocinador afulcra en el espacio lógico de las condiciones. A tenor de ellas, el mundo está condicionado por los conceptos del entendimiento humano tanto más cuanto este determine sus condiciones necesarias y suficientes de posibilidad.

En unos aforismos de 1806, Schelling trazaba un escorzo de la facultad del entendimiento de la siguiente manera:

> El entendimiento [...] conoce la vacía unidad pero sin la plenitud o sin la totalidad; su esencia es la claridad sin profundidad. Formando conceptos generales compara las cosas y suprime la divinidad de todas y cada una en particular por cuanto cada cosa es concebida solo dentro del reflejo aparente de otra, pero no en sí misma. A la vez que es lo colocante de toda distinción y multiplicidad de la cosas, y en tanto concibe lo universal a costa de la infinitud dada dentro de lo singular, entonces el entendimiento es comparable a la ciencia en su separación. [*Aph.* I/7, 146. 33]

El entendimiento, por ende, afirma la realidad de las cosas por relación o comparación. En la medida en que compara una cosa con otra, el entendimiento establece relaciones de igualdad o de distinción u oposición (como es el caso del entendimiento en la doctrina de la ciencia) y estipula condiciones de posibilidad. El entendimiento, en suma, conoce una cosa siempre con base en otra, establece un nexo de dependencias entre las cosas y las piensa o determina en referencia a un círculo de condiciones prefijadas por él mismo.

El "conocimiento racional dogmático" practica un conocimiento reflexivo tanto más cuanto asume que el único uso posible de la razón es la función deductiva. Restringiendo las posibilidades de la razón a las leyes de la lógica aristotélica, las integra al ejercicio del entendimiento con el fin de *fijar* o estipular condiciones. Por lo tanto, este modo de conocer "es puramente condicional". El razonamiento silogístico es, pues, la razón reducida al razonamiento deductivo.

Otro aspecto importante de la cuestión es la mecánica del entendimiento. En el sistema de la reflexión, el razonar del entendimiento vulgar está atado a unos conceptos prefijados en calidad de reglas del pensar. El entendimiento sigue las leyes del razonamiento, se atiene a ellas porque las considera normativas, de modo que filosofar es aplicar las reglas del razonamiento correcto. Eso fue un hecho apreciable en las escuelas dogmáticas alemanas de la época:

La filosofía de Platón, Spinoza y Leibniz [apunta Schelling] no era de este tipo, pero sí desde luego la filosofía que era dominante para los tiempos de Kant, y la que

ahora también está emplazada en la cabeza de una gran muchedumbre de hombres, que quieren volver a *concluir en lo Absoluto por medio de conceptos*. [*Syst.* I/6, 524][4]

Los límites de las formas silogísticas

El dogmatismo pretende tener un conocimiento de los objetos racionales –Dios, el alma y el mundo– *razonando* sobre ellos. Sin embargo, hacer razonamientos sobre los objetos de la razón así como sobre las ideas es, afirma Schelling, degradar esos objetos o esas mismas ideas, pues quedan sometidos al examen *concluyente* del entendimiento. El problema, por tanto, reside en que el entendimiento solo los entiende de una manera *limitada* y por eso él no es la facultad intelectual ni apropiada ni afín a esos mismos objetos. Es como pretender tener una visión completa de un objeto con un instrumento monocular pudiendo usar otro de alcance binocular. Un límite crucial de la filosofía dogmática es adaptar la razón y las ideas al campo de visión intelectual del entendimiento, ateniéndose exclusivamente a su forma de entender, a su forma de ver y, por ende, a su forma de concluir. Filosofar vendría a ser la actividad subjetiva de fijar límites y cerrar el horizonte de la libertad.

Desde el punto de vista de la filosofía dogmática, el entender, por ejemplo, es llegar a una conclusión a partir de raciocinios construidos sobre el esquema de los conceptos de *posibilidad, realidad y necesidad*, los tres pilares del entendimiento. Todo juicio depende de un acto de reflexión sobre lo posible de un objeto en general. A partir de aquí, el entendimiento puede pasar a reflexionar sobre la realidad de tal objeto, examinando si esta realidad se condice con su existir. Y de ser así, concluirá entonces que ese objeto o puede ser posible o bien tiene que ser necesario:

> La construcción de la conclusión –o la construcción del silogismo– descansa por entero sobre los tres conceptos de la posibilidad, la realidad y la necesidad, y es la más suprema totalidad, por cuyo medio el conocer expresa reflexionado la totalidad de la necesidad determinada a través de posibilidad y realidad. [*Syst.* I/6, 525]

Ahora bien, afirmar que esos tres conceptos son el único bastidor –y solo el único– para urdir la trama del mundo es simplemente dogmatizar. Schelling considera que el racionalismo dogmático es restrictivo de las posibilidades de la razón toda vez que

4 Cursivas del autor.

"el silogismo no admite ninguna diversidad salvo la que está determinada por el concepto de la posibilidad, la realidad y la necesidad, ya que la conclusión contiene dentro de sí ya estas tres formas" [*Syst.* I/6, 526].

La verdad silogística vs. la verdad especulativa

El conocer reflexionante (*reflektierenden Erkennes*) es, a la luz de lo anterior, un modo de visión finita (condicional) de objetos infinitos. Calado a fondo, sus presupuestos son en realidad los de una razón empeñada ya en fijar, ya en definir, ya en determinar el mundo ideal en pensamientos cerrados y concluyentes. Esa forma de pensar, es cierto, se refiere a la razón y las ideas pero –y he aquí su contradicción– solo para considerarlos en la perspectiva de objetos concluidos y fijos de una vez por todas, puesto que "para la potencia de la reflexión, la conclusión es la altísima expresión de la forma de lo Absoluto" [*Syst.* I/6, 526].

Para conocer los objetos superiores, la filosofía dogmática recurre al expediente de *construir* razonamientos con los materiales de una "conceptología", una *serie* de ingredientes categoriales que ella combina a su gusto. Supone que "puede concluir en lo Absoluto" por el atajo de una *composición* silogística aplicada a un puñado de ideas elementales:

> Los silogismos devienen objetivos por medio de *Ideas*, que se dan también dentro del uso vulgar del entendimiento, y que corresponden al silogismo categórico, hipotético y disyuntivo. Al categórico corresponde la idea del alma en cuanto idea de una substancia simple (tomando la palabra en el sentido de la reflexión); al hipotético corresponde la idea de una serie perfecta de todas las condiciones pertenecientes a lo condicionado; al disyuntivo, corresponde la idea de Dios en cual se da la suprema síntesis de la forma de lo categórico o lo infinito con la de lo hipotético o lo finito... [*Syst.* I/6, 527]

Y por esa vía se quiere probar que Dios es Uno, simple y eterno o que el mundo tendría un inicio, etcétera.

Por otra parte, el trasfondo de la silogística es un método analógico, naturalista y regresivo, un método que presupone condiciones y hechos previos. Partiendo de una evidencia racional natural –por ejemplo, la perfección de las criaturas– remonta la causa desde la analogía de los efectos y por esta vía "busca, mediante un regreso a través de eslabones intermedios, que son todos finitos, ascender a lo Absoluto, a

través de conceptos [...] con el fin de determinar a este mismo" [*Syst.* I/6, 524]. Todos sus presupuestos son, por lo tanto, los de un pensar condicionante.

El pensamiento determinante afecta también a la lógica y a la filosofía, puesto que el dogmatismo filosófico asume que la *lógica* (silogística) es el modo de conocimiento adecuado a las realidades absolutas, de manera que la filosofía está determinada por el razonamiento y el razonamiento por una *síntesis* de pensamientos. Esta visión abarca incluso el puesto de la lógica en *Crítica de la razón pura*, sobre la cual Schelling observa que "la llamada *Crítica de la razón pura* se basa sobre el supuesto carácter absoluto de la lógica, que aquella solo conoce en su subordinación al entendimiento lógico. En esta subordinación, la razón se define como facultad de deducción, aunque más bien es un modo de conocimiento absoluto, mientras que el modo de conocimiento por deducción es puramente condicional". Y agrega: "Si no existiera otro conocimiento de lo Absoluto que el que se obtiene por silogismos y no hubiese otra razón más que en la forma de razonamiento, deberíamos por supuesto renunciar, como enseña Kant, a todo conocimiento inmediato y categórico de lo incondicional y suprasensible" [*LMEA*. pp. 79-80].

En consecuencia, la lógica deductiva no es, según Schelling, la lógica original, aquella donde asienta la verdadera y auténtica aprehensión especulativa de los objetos racionales captados por el conocimiento absoluto. Antes de la lógica aristotélica está la lógica de la ciencia racional, que es la misma filosofía especulativa. Por lo tanto, hay dos lógicas. Una es la lógica del raciocinio que desde Aristóteles y la escolástica se despliega en el conocer reflejado y aparece en Kant en calidad de lógica trascendental. Vista así, esta lógica "es el lado meramente subjetivo de lo real y, según el modo ordinario de exposición, es incluso una ciencia meramente empírica que, como cada ciencia de esta especie, desarrolla por abstracción". Haciendo hincapié en esta diferencia entre las lógicas, Schelling observaba en las *Lecciones*:

> Si bajo el nombre de lógica se comprende una ciencia puramente formal, que se opone al contenido o la materia del saber, entonces la lógica sería una ciencia opuesta a la filosofía, ya que esta tiene a la unidad absoluta de la forma y de la esencia, o expone –en la medida en que aleja de sí la materia en su significado empírico, por ser lo contrario– la realidad absoluta, que a su vez es la idealidad absoluta. La lógica es, según esto, una doctrina completamente empírica, que establece las leyes del entendimiento común en calidad de leyes absolutas, por ejemplo: que de dos conceptos contradictoriamente opuestos, uno solo puede ser aplicado al mismo sujeto, lo que es perfectamente exacto en la esfera de lo

finito, *pero no en la de la especulación, que tiene principio solo en la conciliación de los opuestos*. [*LMEA*. VI, p. 79][5]

En contraste con la lógica vulgar, la verdad especulativa, en cambio, es superior por cuanto adopta el punto de vista de la *totalidad* escapando así de la visión unilateral; dicho de otra manera, la lógica especulativa racional no se aproxima a los objetos ideales con base en los criterios lógicos de la silogística. Esto resalta cuando confrontamos el conocer reflexionante con el análisis de Schelling acerca de las tres formas silogísticas mencionadas: "Si yo reflexiono meramente en la *esencia* de lo Absoluto", dice, "entonces lo pongo como lo que *ni* es lo uno *ni* es lo otro [no es determinable], pues justo por eso es Absoluto" [*Syst*. I/6, 528]. La aprehensión especulativa invierte el sentido excluyente de tales formas silogísticas, pues lo incondicionado no puede restringirse a una forma en especial ni describirse por una sola de ellas, razón por la cual tampoco puede ser expresado en una conclusión disyuntiva; antes bien, lo incondicional ha de ser afirmado a la vez en la totalidad de las formas:

> [...] el modo de consideración *disyuntivo* es la síntesis de lo hipotético y de lo categórico. No es afirmada ni la forma disyuntiva del Ni–Ni, ni la forma del uno y del otro, sino ambas a la vez, es decir, solo está puesto lo Absoluto, el cual empero puede llegar a ser considerado [simultáneamente] como ideal y real. [*Syst*. I/6, 528]

Hay un contraste entre el sistema del saber común y el sistema del saber especulativo. Mientras este ejerce una comprensión incondicional y un modo de ver que proyecta la libertad, el otro cae por fuera del saber filosófico. El sistema del saber común, reflexivo y vulgar de la racionalidad dogmática no es "el sistema del saber especulativo: es el saber vulgar=en donde todo saber está comprendido fuera del *saber filosófico, es decir, fuera de la totalidad* [*Syst*. I/6, §291]. Por eso es el sistema de la racionalidad vulgar (*Allgemeinen Vernunftigkeit*).

5 Cursivas del autor.

2. El dogmatismo de la doctrina de la ciencia

Los tres aspectos más problemáticos de la doctrina de la ciencia de Fichte son el subjetivismo, la confusión entre filosofar y dar leyes o explicaciones sobre la realidad de lo real y el nihilismo a que avoca todo lo anterior para menoscabo de la integridad de la religión. Además, el punto de partida subjetivo conduce a una depreciación y desplazamiento del carácter ontológico de la religión, hecho que llevó al tardío Schelling a decir que "en Fichte solo hay reflexión, una reflexión [...] que pone en cuestión todos los logros de la evolución y del progreso" [*ZG*. I/10, 91].

El énfasis en la subjetividad arrastra a la doctrina de la ciencia a una falta de objetividad, a eliminar el mundo, la experiencia y lo real, convirtiendo el universo en la tenue espuma del pensamiento. Heredero de Kant, Fichte absolutizó el papel constituyente del *Yo pienso*, de modo que es exclusiva competencia suya estipular

qué es real en virtud de la potencia de su reflexión. Lo real es, por ende, producto de la acción constituyente de la auto-reflexión del Yo sobre sí mismo.

La absolutidad de la yoidad

El "yo pienso", por tanto, es lo Absoluto (en cuanto todo lo posible depende de la autoconciencia para poder ser) y su reflexión estampa en el universo la impronta del Yo, del que depende el sentido de todo Absoluto posible. Si el Yo es la fuente absoluta del sentido, entonces él es la absolutidad en calidad de yoidad absoluta. Yoidad y absolutidad, en consecuencia, provienen de una acción libre de la reflexión intelectual que determina el ser en general por el concepto en tanto forma a priori.

Fichte llama acción [*Thathandlung*] a la actividad constituyente del Yo por cuyo medio fija y determina el ser real: el ser depende de la autoposición del Yo, que proyecta el ser en sus posibilidades esenciales absolutas, que son dos: un ser puesto bajo la condición de la auto-conciencia o bien un ser puesto sin esta auto-conciencia y elidiendo expresamente esa condición. El primero es el Yo; el segundo, el No-Yo. Tanto el uno como el otro son *operaciones o actos* del Yo y consumaciones de su acción interna constitutiva, cuya naturaleza esencial es el actuar.

Ahora bien, como no es posible ningún ser sin la condición de un acto de auto-conciencia, el No-Yo representa un modo posible de conciencia (ser-consciente). La consciencia en el modo del No-Yo necesita todavía volverse consciente de su identidad (o esencia interior), esto es, necesita *saber* que es un ser dado dentro de la consciencia y por la acción productiva de la misma. Por lo tanto, el Yo tiene la estructura de un ser-consciente que requiere llegar a la auto-conciencia: necesita saber cómo lo consciente está determinando su *ser*-consciente. En la medida en que el Yo es la energía de la reflexión infinita, la luz aclaradora de la reflexión, y en la medida en que el Yo es siempre saber de sí mismo y así profundización en la auto-conciencia, el No-Yo es un momento necesario de la vida interior del Yo con el fin de conseguir la claridad y la evidencia absoluta de que, en general, no hay ser sino solo saber del ser y permanente aclaración del ser dentro de la auto-reflexión. Este saber es el saber por naturaleza absoluto y lo único en rigor digno de llamarse hasta cierto punto lo Absoluto. El postulado del saber absoluto afirma que todo ser posible tiene la forma esencial de un ser ya dado y puesto desde la actividad del Yo, un Yo que ante todo es consciente de su actividad tética. El Yo, en cuanto que es primariamente la representación de un ser, necesita ser llevado a un acto de consciencia de la

comprensión de su ser consciente y tal acto –que la doctrina de la ciencia denomina autogénesis– es obra de la *Thathandlung*. Así, pues, el ser está dentro del hacer (volver consciente | autogénesis) y solo dentro de este hacer es y está el ser: esta es la consigna de batalla de la doctrina de la ciencia.

Así, pues, la absolutidad para Fichte reside en el acto del llegar a formar el ser dentro del concepto por auto-reflexión interior: el ser no es sino el concepto del ser, y hay ser solo cuando desaparece la reflexión, cuando no hay pensamiento enérgico y, en suma, cuando no hay saber. Con este acto está puesto el universo entero; por eso, además, el universo solo existe dentro del acto del venir a ser consciente de tal acto. Este acto trascendente *condiciona* y *precede* a la conciencia empírica, que es solo un ser-consciente. El acto de ser-*consciente* del ser en calidad de estado de la conciencia es el acto absoluto y define el *Yo soy*. De aquí que esta auto-posición del Yo soy pone "para cada hombre el mundo externo completo y todas las determinaciones necesarias y causales" [*ZG*. I/10, 91].

Los límites de la yoidad

El aspecto más problemático de la doctrina de la ciencia estriba en haberse comprometido *a explicar* el origen de la experiencia, y también a explicarla de una manera tan radical que ella no pudo ir más allá de este ámbito. En efecto, afirma Schelling, "Fichte, primero que todo, determinó que la tarea de la filosofía en su totalidad era resolver la manera en que surgen dentro de nosotros las representaciones que están acompañadas por el sentimiento de necesidad". Al poner todo su empeño en encontrar el fundamento último de las representaciones finitas, Fichte comprometió a la filosofía con la explicación de la experiencia y la fijación de sus límites. A resultas de esto, el mundo empírico y, por ende, el mundo finito "existiría únicamente dentro de las representaciones internas del alma o bien nada finito existiría por fuera del sujeto que está representándolas" [*ZG*. I/10, 91].

En *Propedéutica de la filosofía* (1804), obra que siguió a *Filosofía y religión*, Schelling presenta una versión de esta cuestión de la siguiente manera:

> Él [Fichte] concibió por primera vez mediante libertad absoluta la actividad [*Thathandlung*] por cuyo medio está puesto todo lo finito. Antes de él, esto residía dentro de un hecho, por ejemplo, de la conciencia, pero este hecho era ya incluso uno finito; por ende, era menester volver a explicarlo. Lo finito podía llegar a ser conceptualizado solo mediante un fundamento

> que no resultase aun explicable de nuevo por ningún otro, sino por un fundamento que era absoluto y, por tanto, inexplicable; por consiguiente, cada fundamento posible, que remitía aún a uno superior, era ya en efecto un fundamento finito de explicación y, por ende, no era un fundamento en absoluto.
>
> Antes de Fichte, el dogmatismo había buscado este incondicional –por cuyo medio sería puesta la finitud en su totalidad– dentro de una acción absoluta, dentro de una libre decisión de Dios. Pero precisamente de este modo Dios fue convertido en autor de la privación, de la limitación y la restricción, y, por esta vía, en autor también de lo malo dentro del mundo. Supuesto que, por tanto, el fundamento de lo finito debiese llegar a ser buscado solo dentro de una actividad, que no sería ella misma explicable ulteriormente, sino que sería incondicional, entonces esta actividad no podía llegar a ser buscada más en Dios, sino solo dentro del sujeto de la representación –y la *libertad* tendría que llegar a ser inicio y principio de una filosofía, cuya tarea completa quedaría restringida a la explicación de lo finito o se constreñiría al sentimiento de necesidad que está acompañando a las representaciones. [*PPh*. I/6, 122-123]

Una consecuencia inequívoca de la absolutización de la yoidad en manos de Fichte es un idealismo subjetivo y negativo a la vez, un idealismo que no admite la existencia de un mundo real. Siendo la yoidad fundamento último de certeza respecto del ser percibido, un objeto cualquiera dado a mi percepción "no es nada más que mi restringida y determinada representación misma, y *en suma* no es dado ningún objeto finito salvo el que está dado dentro de la representación". Según Fichte, la experiencia ha de explicarse por la yoidad y, de este modo, aduce Schelling, Fichte hace de ella el principio de toda la filosofía y la legisladora de lo infinito mismo: "[la yoidad], a partir de la cual solo lo finito puede llegar a explicarse, en Fichte es convertido en principio de la filosofía íntegra y, por ende, de la ciencia de lo infinito mismo (este es convertido en accidente mediante el yo)" [*PPh*. I/6, 126].

No hay duda de que la yoidad puede ser considerada positivamente en cuanto expresión de la independencia del sujeto y expresión también de su libertad ante lo empírico, pero, en suma, ella no puede emplazarse en el lugar de la filosofía, pues la filosofía, aduce Schelling, "tiene otros objetos que los meramente finitos" [*PPh*. I/6, 125]. Por lo tanto, aunque el punto de vista del idealismo subjetivo exponga la yoidad, que es el fundamento de la realidad de lo finito, en calidad de principio último de toda experiencia posible, no consigue empero "elevarse sobre ***toda*** experiencia" [*PPh*. I/6, 126]. De aquí puede inferirse que así como Fichte atribuyó al mundo

sensorial una mera realidad subjetiva con referencia a la libertad, también atribuyó (valiéndose de ella) una realidad aparente al mundo supra-sensorial: ninguno de los dos es considerado real, ninguno tiene una validez independiente y ambos son asumidos de la misma manera por el Yo: son sus productos. También deriva de aquí que lo infinito resulta inalcanzable para el Yo: "Debido, sin embargo, a que lo infinito ciertamente no puede existir en forma alguna de manera *dependiente*, entonces viene a ser puesto necesariamente, justo a consecuencia de esto, en calidad de infinito *verdadero completamente exterior al yo* y *en consecuencia inalcanzable desde él* " [*PPh.* I/6, 127]. Y puesto que el sujeto no puede afirmarlo positivamente, lo infinito resultará accesible a la fe nada más, a la creencia pero no al conocimiento racional.

La aporía de la doctrina de la ciencia

La doctrina de la ciencia cierra el paso a cualquier intento de visión teorética del mundo suprasensible. Schelling acude a dos textos de la doctrina de la ciencia para mostrar que la filosofía de Fichte encierra el espíritu humano en un círculo de hierro. La primera contradicción está enunciada así:

> Lo infinito, lo en=sí, siempre es solo *por* mí; pues yo soy realmente quien lo piensa o lo intuye; lo infinito está siempre, por tanto, solamente dentro de mi saber, no es independiente de este mismo. Pero si ahora el en=sí es precisamente algo que existe independientemente de mi pensar y saber, no es, según eso, Absoluto, o si existe independientemente de mi pensar y saber, entonces existe como exclusiva y simplemente independiente de mí y, por ende, no existe por mi saber o dentro del *saber*. [*PPh.* I/6, 127]

El texto citado muestra a las claras la acabada oposición de lo finito y lo infinito en Fichte. Según él, no puede darse un infinito dentro del saber. El Yo no puede pensarlo. Solo puede *suponerlo* en la forma de una *creencia* en una realidad independiente, teniendo que existir a todo trance fuera del Yo, fuera de lo finito. En síntesis, la oposición consiste en que el Yo se mantiene como sujeto, lo Absoluto como objeto; y así lo Absoluto por ende "es condicionado por mí mediante mi saber, por ende, no es incondicional y absoluto" [*PPh.* I/6, 127].

El dilema de la filosofía de Fichte

¿Quiso la doctrina de la ciencia, se pregunta Schelling, explicar la finitud o ser ciencia de lo infinito? En el primer caso –la explicación de la finitud–, la doctrina

de la ciencia demuestra que la yoidad es su posibilidad última: el ser finito, por tanto, explica el ser finito, pero así la finitud es reducida a la finitud. Con lo cual "lo *singular* de la finitud ha quedado totalmente inexplicado, ha quedado detrás de límites inconcebibles, que llegarán a ser puestos absolutamente" [*PPh.* I/6, 129]; estos límites resultan problemáticos ya que "con el poner absoluto de los límites, la finitud es convertida en una realidad absoluta"; además, al dejar lo finito subsistir por sí mismo, éste no es puesto en armonía con la infinitud.

En el segundo caso (la doctrina de la ciencia es la posibilidad de conocimiento de la infinitud), ella misma reconoce que no es ciencia de lo infinito, pues también para la doctrina de la ciencia la única relación dentro de la cual el sujeto puede estar colocado respecto de lo infinito es la del *creer*, estableciendo una diferencia perfecta entre el sujeto y lo infinito. En resumen, niega a rozo y velloso toda visión teorética dentro del mundo suprasensible.

En el *System*, Schelling presentaba "el famoso dilema contra la posibilidad de un conocimiento del en=sí" de la manera siguiente:

> El en=sí está *o dentro de mí o bien fuera de mí*. *Dentro* de mí, entonces es producto de *mi* conocimiento, es conocido de modo meramente subjetivo. *Fuera* de mí, entonces no es cognoscible. También esta conclusión fluye de la contraposición totalmente fija de subjetividad y objetividad. [Pero] el en sí no es ni un dentro=de=mí ni un fuera=de=mí. Esta distinción entera está y cae con la suposición de que yo *soy* el que conoce en todo conocer, y de que no hay ningún *auto-conocer del en=sí*, es decir, ninguna *razón*, dentro de la cual ha desparecido la yoidad misma junto con lo que a ella está contrapuesta. [*Syst.* I/6, 128. §4]

Superación de la doctrina de la ciencia

La única manera de superar la doctrina de la ciencia es dejando de lado la subjetividad trascendental. Ella está ocupada en demostrar que el espíritu humano no puede explicar la conciencia –y la finitud puesta con ella– con base en un fundamento absoluto o incondicionado, porque un en=sí es producto de la subjetividad. La segunda cita de Fichte afronta esta cuestión:

> En cuanto naturalezas finitas somos impulsados a explicar toda conciencia y, por ende, precisamente la finitud puesta con ella, a partir de un en=sí, a partir de un [ser] independiente de nosotros, pero también aquella explicación ocurre incluso según leyes de nuestra

naturaleza finita, y en cuanto nosotros reflexionamos sobre esto, aquel independiente, aquel fuera de mí, transfórmase otra vez en *un producto de mi subjetividad.* [*Syst.* I/6, 127-28]

Schelling reconoce la validez de esa reflexión. Es cierto que nunca hay Absoluto por tal vía; pero añade:

[...] falta precisamente el último paso, que sería este: puesto que si según leyes de nuestra naturaleza finita ocurre que nosotros convertimos el en=sí o lo infinito en fundamento de explicación, entonces esta explicación ya es nula justo por dicha razón, pues la naturaleza finita misma no tiene realidad alguna, sino que es una negación de la realidad verdadera; falta solo la reflexión ulterior de que aquella total distinción entre el Dentro= y el Fuera=de mí, sobre la que reposa aquel círculo, solo es la manifestación correspondiente a mi finitud, de que por tanto –este círculo también solo subsistiría tanto tiempo como yo permanezca sujetado a mi naturaleza finita. [*Syst.* I/6, 127-28]

Schelling corta el nudo gordiano de la subjetividad trascendental dirigiendo contra ella el siguiente argumento: si todo es subjetivo, si todo es producto de la subjetividad, entonces la propia yoidad carece de verdad justo porque es subjetiva. En otras palabras, la yoidad carece de validez porque la subjetividad solo puede dar explicaciones subjetivas. La doctrina de la ciencia no puede pretender ser ciencia puesto que es lisa y llanamente un *subjetivizar*. En un diálogo imaginario con Fichte, Schelling propone refutar este subjetivizar del siguiente modo:

Tú dices que yo respondería [...] que el conocimiento de la *unidad eterna* [lo Absoluto] sería empero una vez más solo mi conocimiento, y me exiges que solo reflexione en mí mismo para encontrar que así se daría. Solamente que, proseguiría yo, te pido a ti, por el contrario, que de tu parte te plantees la simple consideración de que también *esa* reflexión por medio de la cual haces de aquel conocer tu conocer y, por ende, lo conviertes en el conocer de una subjetividad, es de nuevo solo *tu* reflexión; por lo tanto, *una* subjetividad supera a la otra.

Por lo tanto, tú tendrás que confesar que aquel conocimiento de la igualdad absoluta, dejando de lado tu reflexión, que la convierte en eso [en un conocer subjetivo], no es ni el tuyo ni el de cualquier hombre, sino que es precisamente conocer *absoluto*, conocer sin ulterior determinación. Si no hubiera en nuestro espíritu mismo un conocimiento que fuese plenamente independiente y ya no fuera más un conocer del sujeto y del objeto, sino un conocer de aquello que solo también es en general, y solamente él puede llegar a ser conocido, el conocer de lo sencillamente *Uno*, entonces nosotros tendríamos efectivamente que hacer

> acto de renuncia, nosotros estaríamos eternamente encerrados, con nuestro pensar y saber, dentro de la esfera de la subjetividad, y tendríamos que considerar el resultado de la filosofía kantiana, así como el de la fichteana, como el único posible y convertirlo inmediatamente en el nuestro. [*Syst.* I/6, 142]

Por lo tanto, Schelling propone abandonar el enfoque del apriorismo trascendental y, en suma, la perspectiva del empirismo dogmático. Kant y Fichte han estado ocupados definiendo las condiciones de la experiencia y elaborando una filosofía del conocimiento subjetivo, un conocimiento centrado en el mundo –centrado en el aquende– y en explicarlo en función del sujeto. Estas filosofías han puesto demasiado énfasis en el horizonte del mundo y han mundanizado el conocimiento:

> Pero si ahora las cosas sensoriales existen realmente *fuera* de mí, tal cual represéntaselas el entendimiento vulgar, o asimismo en caso de que ciertamente existan realmente en virtud de las originarias limitaciones de la yoidad, todo esto es del todo indiferente considerado especulativamente. Pues en ambos casos atribuyo realidad a lo finito. [*PPh.* I/6, 128]

La única manera de romper el círculo en que Fichte ha encerrado la filosofía es abandonando el supuesto conforme al cual la filosofía es una reflexión trascendental sobre las condiciones de la experiencia y sus límites. El error de la doctrina de la ciencia fue absolutizar las leyes del conocimiento subjetivo, presuponiendo que "necesariamente yo soy el que conoce el en=sí, que él es *mi* saber, saber por cuyo medio él es conocido" [*Syst.* I/6, 140, prop. 4]. Dicho en otros términos:

> [...] para la especulación no hay diferencia en que la naturaleza, en su forma empírica, exista en sentido real o ideal. Es completamente indiferente que las cosas reales aisladas existan de la manera como las imagina un tosco empirismo, o que sean verdadera y realmente inherentes a cada yo, consideradas como afectaciones y determinaciones de la substancia absoluto. [*LMEA.* VI, p. 86]

3. La absolutidad

¿Absolutidad o yoidad?

De todas las críticas dirigidas a Fichte se desprende la necesidad de emplazar la filosofía en un terreno distinto de la subjetividad trascendental. Fichte dio un paso más allá de Kant cuando se propuso fundar la filosofía sobre la libertad, pero él la centró en la yoidad y la dejó encadenada a ella. La propuesta de Schelling es liberar a la libertad de cualesquier presupuesto y hacer de ella el punto de partida radical. Fichte tenía razón cuando dijo que la libertad es el sentido de la filosofía; pero no la tenía cuando la confinó en el yo puro. Por ende, el nuevo espacio de la filosofía es *la idea de la libertad* en la calidad de lo más absoluto de todo lo pensable (y solo así ella es lo Absoluto por derecho propio: la libertad positiva). Nada que no sea la

libertad rezará la premisa mayor de la filosofía. Y *todo* –todo el universo– es la autorepresentación de la libertad. Por lo tanto, solo hay un sujeto –lo incondicionalmente libre– que es libre sin condiciones, positivamente libre desde el principio. Si lo libre es el sujeto, la libertad es su absolutidad o su esencia.

En las *Lecciones sobre el método de estudios*, la cuestión de la absolutidad tiene este tenor:

> La absolutidad es necesariamente también identidad pura, pero la forma absoluta de esta identidad consiste en el eterno ser-uno y lo mismo del sujeto y del objeto [...]. La absolutidad no es lo subjetivo ni lo objetivo en este eterno acto del conocimiento como tal, sino que es la misma esencia de ambos, y lo que, por lo mismo, no es perturbado por ninguna diferencia. La misma esencia idéntica en lo que nosotros podemos llamar el lado objetivo de ese desarrollo absoluto, está representada como la *idea* en lo *real*, y en lo que nosotros llamamos el lado subjetivo, la esencia idéntica está representada como lo *real* en la *idea*, de manera que en cada una de los lados está establecida la misma sujeto-objetividad, y en la forma absoluta reside también la esencia de lo Absoluto. [*LMEA*, VII, pp. 94-95]

Schelling quiere mostrar que su sistema filosófico es una superación y un resultado superior de la doctrina de la ciencia. Su crítica concluyente asienta definitivamente que la yoidad no conduce a ninguna parte:

> Pues si bien Fichte pone la finitud pura meramente dentro de la yoidad, y a esta misma solo la deja a *su propio hacer* [su actividad: *Thathandlung*] y, por consiguiente, *no deja a la yoidad ser en=sí* [positivamente]: si bien él por tanto parece, por lo que a esto atañe, convertir la yoidad y con ella la finitud misma en una negación, en una nada, entonces precisamente aquel ser=por=sí=mismo [la yoidad], que considerado desde un punto de vista superior es=nulo, para él empero vale a la vez por la verdadera realidad, y precisamente de esta manera él sencillamente pone contrapuesto lo finito.[6] Fichte, por tanto, tiene siempre y necesariamente dos factores, la yoidad y la finitud de un lado, y la absolutidad del otro; su sistema no puede penetrar nunca hasta la verdadera, hasta la absoluta identidad. [*PPh*. I/6, 130]

6 *Denn obgleich Fichte die Endlichkeit rein bloß in die Ichheit setzt, und diese selbst nur* ihre eigne That *und demnach nicht an=sich seyn läßt –obgleich er also in dieser Rücksicht die Ichheit und mit ihr die Endlichkeit selbst zu einer Negation, einem Nichts zu machen scheint, so gilt ihm doch zugleich eben jenes für=sich=selbst=Sein selbst, das von einem höheren Standpunkt betrachtet=Null ist, für die wahre Realität, und er setzt das Endliche eben dadurch schlechthin entgegensetzt* [PPh. I/6, 130].

La propuesta filosófica de Schelling –presentada bajo el título de filosofía de la identidad absoluta– es alcanzar un sujeto absoluto. Este sujeto estaría expuesto mucho mejor por la libertad en sí misma que por la yoidad. Esta en realidad es solo un *aspecto* –y ciertamente no el definitivo– de la libertad. El sujeto absoluto es Dios y Dios es descubierto en la razón y no en el entendimiento. Por tanto, el lugar de emplazamiento de la libertad absoluta es la razón, el espacio donde la libertad puede ser concebida en la totalidad de sus posibilidades:

> La razón solo puede ser satisfecha por lo igual a sí mismo, esto es, lo *afirmante de sí mismo*, por lo que en todas y cada una de las cosas es lo afirmante de infinitos modos, por lo que no solo es lo singular, sino además lo universal a todo trance. *Solo Dios es esto*. Pues él es afirmación de sí mismo, es decir, él es *la identidad indisoluble del predicante y del predicado*. Si éste es la condición y la esencia de todas las cosas, Dios es entonces la posición de todas las cosas, lo igual a sí mismo dentro de todas ellas. [*Aph.* I/7, 147.37]

Proyectada sobre este fondo –la libertad del sujeto absoluto–, la absolutidad es una idea de la razón:

> La razón no puede afirmar nada que tuviera realidad por medio de la comparación (pues entonces sería igual al entendimiento y solo pondría finitudes): por ende, en primer lugar, la razón no puede afirmar ninguna distinción; segundo, no puede conocer o poner nada que fuera a través de otro, sino que solo pone lo que sencillamente y dentro de cada consideración es por sí, desde sí y a partir de sí mismo, o pone *lo que es la posición infinita de sí misma*. Esta es la idea de absolutidad. [*Aph.* I/7, 147.36].

En *Filosofía y religión*, la conclusión al respecto afirma llanamente que "la *verdadera esencia de la absolutidad* es la identidad absoluta de lo ideal y de lo real" y que "la identidad absoluta de ser y pensar es la verdadera expresión de la absolutidad". La identidad absoluta de lo ideal y lo real es un principio especulativo de conocimiento y deja atrás a la limitada reflexión. La filosofía de la reflexión, que no cuenta con otro concepto de lo Absoluto salvo el de Spinoza, ha quedado superada y la filosofía posee ahora las llaves del reino en la intuición intelectual, que abre la puertas de lo Absoluto: "La esencia *misma* de aquello que en cuanto ideal es inmediatamente real, no puede llegar a ser conocida a través de explicaciones, sino por intuición intelectual", pues lo compuesto es cognoscible por descripción; lo simple, por el contrario, quiere ser intuido.

La identidad absoluta de lo ideal y lo real no es una identidad mediata y externa; antes bien, es una identidad inmediata e interna a la vez. La suprema cientificidad –la del conocimiento especulativo– es la clave de acceso a la identidad absoluta y por ende a la absolutidad. El postulado del conocimiento verdaderamente absoluto es el principio de la identidad absoluta simple. Dicho principio asienta que "el conocimiento de lo ideal=lo Absoluto, *sin llegar a ser compuesto con lo real*, es en sí mismo también 'lo' real absoluto". La intuición intelectual, por lo tanto, es "el único órgano adecuado a un objeto cual lo Absoluto y es un modo de conocimiento absoluto". Refrendado por la intuición intelectual, el *conocimiento absoluto* es la verdadera substancia del alma y lo eterno de ella.

La absolutidad y sus contextos

En *Filosofía y religión*, el primer contexto de la absolutidad es la crítica a la concepción dogmática del creer, en particular la crítica a los contenidos dogmáticos de la filosofía de Eschemayer. Como se expuso antes en referencia al dogmatismo, esta filosofía deja de lado el planteamiento especulativo-racional sobre la esencia de lo Absoluto y substituye los objetos del conocimiento especulativo por el creer, la fe sentimental. Eschenmayer pretende fundamentar la fe excluyendo el conocimiento especulativo racional, lo que para Schelling es su principal contradicción. De aquí se desprenden un puñado de tesis críticas dirigidas en conjunto contra la filosofía de la reflexión subjetiva. Si enumeramos las tesis de Schelling, llegaremos a una primera definición especulativa o ideal-pura de la absolutidad. Las tesis son las siguientes:

- La intuición religiosa subjetiva no es superior al conocimiento racional.
- El creer dogmático no es fuente alguna de conocimiento y no puede pretender ser el vicario del auténtico conocimiento racional de lo Absoluto.
- Si el creer ante todo tiene que ser un saber, entonces su fuente no puede ser el sujeto fáctico, la subjetividad empírica.
- El creer tiene que derivarse del conocimiento especulativo. Por ende, ha de tener una justificación racional –y una condición de posibilidad– en la absolutidad.

Punto de partida original, la absolutidad es la única clave de acceso a la religión y da la verdadera validez al creer y los objetos absolutos. De donde se sigue que

la relación con lo Absoluto no está dentro de la diferencia del sujeto (el alma, lo finito) respecto de lo infinito. Antes bien, esta relación es primaria, constituyente, primordial. Por tanto, l*a fe*, en calidad de elemento singular y particular, tiene que estar ya incluida dentro del conocimiento *verdaderamente* racional (puesto que no tiene sentido filosofar a partir de una fe cuyo objeto no esté positivamente dado). El remate de estos planteamientos es el conocimiento racional-especulativo, pues él es único conocimiento que puede expresar la relación original con lo Absoluto denominada *absolutidad*. En pocas palabras, la *absolutidad* es el conocimiento inmediato de lo Absoluto.

El segundo contexto fundamenta la absolutidad en la *idea* de lo Absoluto, el espacio del conocimiento metafísico-especulativo en donde ha de construirse la idea de lo Absoluto. Ante todo, la idea de lo absoluto no debe enunciarse en el sentido lógico de la reflexión ordinaria por las siguientes razones:

- La idea de lo Absoluto excluye toda oposición y desigualdad: por ejemplo, entre Dios, por un lado, y lo Absoluto y eterno, por el otro.

- Dentro de lo Absoluto no puede existir ninguna limitación. De aquí se sigue el axioma de la igualdad, del que depende el principio de la identidad, y que está expresado así: Dios es igual a lo Absoluto e igual a lo eterno. *La igualdad* de ambos predicados es probada con la proposición: *No hay ni limitación ni desigualdad en la idea de lo Absoluto*.

- Lo Absoluto y lo eterno no son conceptos lógicos-formales, por ejemplo, de género. La razón, por ende, no es diferente *totto genero* de lo Absoluto ni este excede a la razón, y así queda sin pie la filosofía dogmática. Si se pone a la razón sobre lo Absoluto, entonces se pone a otro Dios como Dios. El dogmatismo, en efecto, desemboca en un Dios que excede "la relación de igualdad con la razón".

La absolutidad es la relación absoluta

Estos ítems sirven de antesala a la deducción especulativa de la absolutidad, deducción realizada a partir de la idea de lo Absoluto. La idea de lo Absoluto postula que lo Absoluto es pura y simple *relación absoluta,* esto es, *absolutidad*. Excluyendo la oposición y la desigualdad, la idea de Dios, tomada en *sentido lógico-especulativo o lógico-absoluto*, afirmará una *relación absoluta* –la identidad– entre Dios y la razón

(el conocimiento especulativo), una relación directa o inmediata, en yuxtaposición con la concepción dogmática. El enunciado, que expresa esta relación directa, reza: "Lo Absoluto solo admite respecto de Dios la relación de la igualdad". En suma, la relación absoluta es la absolutidad porque esta *describe* (o construye) únicamente "*lo Uno* por excelencia". La idea de lo Absoluto, por ende, *tiene que vincular* lo Absoluto con Dios y admitir a Dios en cuanto lo Absoluto, expresando la absolutidad, esto es, *la unidad de Dios y lo Absoluto*.

Lo Absoluto es identidad a priori

El tercer contexto está localizado en la crítica a las descripciones dogmático-reflexivas de lo Absoluto. Un análisis de las mismas permite contrastar el sentido interno de la absolutidad, puesto que la construcción de la idea de identidad absoluta determina también el significado de la absolutidad.

Si la idea de lo Absoluto es el único modo de conocimiento verdadero de lo Absoluto; si solo ella da a conocer lo Absoluto, entonces no puede haber definición o descripción ya negativa, ya por reflexión del ser incondicional por sí mismo. Las descripciones dogmáticas de lo Absoluto son tanto más falsas y negativas cuanto más *condicionan* o relativizan lo Absoluto. El método de tales descripciones es la yuxtaposición: compara lo Absoluto con lo no-absoluto (un género de cosas cualquiera) y luego concluye por inducción que lo Absoluto no es como lo no-absoluto. El defecto de estas descripciones radica en que nunca exponen lo Absoluto ante el alma: nunca lo dejan darse de manera libre, inhibiendo su intuición pura.

La argumentación de la filosofía dogmática en contra de la idea de lo Absoluto parte de la *inadecuación* del concepto respecto del objeto: el ser no es *adecuado* al concepto; por ende, el ser no se sigue del pensar. Hay, pues, una oposición insuperable. Acotada esta limitación del dogmatismo y establecido el nervio del problema, se desgaja de aquí una argumentación dialéctico-crítica contra los planteos del dogmatismo. La reflexión, en efecto, postula una relación irracional respecto de la absolutidad porque sus conceptos –el concepto de diferencia y de oposición absoluta entre sujeto y objeto, entre lo ideal y lo real– pertenecen a la esfera del entendimiento condicionante. La reflexión, por otra parte, obtiene la idea de lo Absoluto "desde fuera", basándose en la oposición entre un sujeto que conoce y un conocido que está dado en una relación externa: concibe lo Absoluto considerándolo el *producto* de la unificación de las oposiciones. Por eso, el único Absoluto comprensible para

la reflexión surge por *composición*, por reducción de las diferencias o por una identidad sintética de todas las oposiciones. Contra lo cual, es necesario afirmar que "*lo Absoluto es la identidad a priori y sin oposición interna*". Lo Absoluto, por tanto, solo es cognoscible por *intuición intelectual*, pues la intuición intelectual tiene una *relación inmediata* (incondicional) respecto de lo Absoluto.

Por último, es muy importante en este contexto la crítica a Spinoza. La objeción contra Spinoza vale también para el argumento anselmiano sobre la prueba de la existencia de Dios. Spinoza y Anselmo pensaron la existencia Dios a partir de su idea, pero presentaron esta idea determinada por un orden de relaciones consecutivas: primero está lo ideal; segundo es lo real; tercero, los modos. Ahora bien, las relaciones dentro de lo Absoluto no son consecutivas, sino incondicionadas, razón por la cual tales relaciones tienen que expresar la absolutidad en términos de simultaneidad: Dios es inmediatamente lo ideal y lo real a la vez. Dentro de las relaciones absolutas, en lugar de jerarquía, hay paridad inmediata.

La procedencia de las cosas finitas desde lo Absoluto

La absolutidad también es la llave de la solución a la cuestión central, que fue considerada en *Bruno*, sobre el origen del mal, la caída desde lo Absoluto y el surgimiento de la conciencia real. El mal y la conciencia real tienen su génesis en una desvinculación teorética del Absoluto. Dicha desvinculación consiste en el hecho de abandonar el punto de vista de la absolutidad, que es la verdadera posición; y colocarse fuera de lo Absoluto es asumir el punto de vista de la yoidad. Mientras el hombre esté en el punto de vista correcto, su alma y su vida moral son claras y puede ver en la absolutidad la fuente de la verdad. De lo contrario, está avocado a explicar lo finito: a dar explicaciones sobre la procedencia de las cosas finitas desde lo Absoluto, lo que embarga el peor y principal de los errores. El querer convertir lo Absoluto en fuente de explicaciones –por ejemplo, de cómo surgiría la conciencia sensorial del mundo– acusa estar fuera de la realidad absoluta. La caída alude a ambas cosas.

La caída

La caída, en efecto, "es absoluta y vendría a ser desde la absolutidad" y "su ineludible fatalidad es la no=absolutidad". Asumiendo un punto de vista platónico, Schelling dice que la caída es un desgarramiento del alma respecto del universo verdadero, amén de ser el punto de origen de la conciencia real y el mundo sensorial.

Los dos no son explicables por una transición gradual alguna desde lo Absoluto a lo real; al contrario, son pensables únicamente en términos de una perfecta fractura debido a una fisura de la absolutidad, esto es, la razón pura. En síntesis, el fundamento de la caída solo puede yacer dentro de un *alejamiento* o una *caída* de lo Absoluto. En la pérdida de la posición absoluta.

La yoidad es el ser por sí mismo

La conciencia real, que surge por la singularización y separación desde lo Absoluto, es una conciencia fallida y la visión del entendimiento reflexivo. Schelling, por tanto, ofrece una teoría de la caída desde la perdida de absolutidad para mostrar la génesis de un Absoluto opuesto al verdadero: un Absoluto-Otro, en cuanto el poder ser libre del ser por sí mismo singularizado, que encarna los poderes de la reflexión determinante. El entendimiento fallido, en virtud de su libertad, se erige en fundamento de lo Absoluto.

Las instancias del problema son:

- El desgajamiento de la unidad absoluta. La caída desde lo Absoluto es consecuencia de la libertad o *la posibilidad del ser por sí mismo dentro de la unidad*.

- La posibilidad del ser por sí mismo dentro de la unidad absoluta está determinada eternamente por la absolutidad.

- La realidad del *existir singularizado* reside dentro del ser por sí mismo, en virtud de su autonomía; pero dentro de lo Absoluto, esta realidad yacería dentro de la unidad solo de forma meramente ideal.

- La absolutidad, en calidad de relación absoluta o idealidad, es la condición de existencia del singular.

- El existente singular es posible –y tiene por ende una realidad verdadera– únicamente por su absolutidad; gracias a esta, está en capacidad de permanecer dentro de lo Absoluto, de volverse uno con este, imitándolo.

- La absolutidad consiste en que Dios concede a su réplica, amén de la esencia (el estar dentro de la relación absoluta), también la independencia de sí misma.

Lo antedicho precisa las condiciones de la verdadera absolutidad. Ahora bien, si el singular hace valer su libertad propia oponiéndose a la absolutidad esencial, tendríamos entonces que apreciar el problema así:

- *El origen de la no absolutidad es la libertad absoluta del ser singular.* Este, captándose fuera de la relación constitutiva con lo Absoluto, impone su ser por sí. De este modo se vuelve real y hace de la relación absoluta *su* propia realidad: "El fundamento del producirse de la caída... radica exclusivamente *en lo real*, en lo *intuido mismo*, que ha de captarse por entero en el modo de un independiente, libre".

- Lo real, separado de la relación eterna, es mismidad ensimismada, y no puede producir lo Absoluto, sino negaciones de la absolutidad, negaciones de la idea.

- El fundamento de *realidad* de la caída yace únicamente en lo fallido mismo, el cual, justo por esto, produce la nada de las cosas sensibles solo por y *para sí mismo*.

- *La verdadera nada* es la libertad dentro de su independizarse de la necesidad. Esta independencia embarga improductividad y lo singular no puede producir nada salvo las cosas sensibles y reales.

- Tanto la caída como este universo sensorial son un *accidente* respecto de lo Absoluto y de la idea considerada en sí misma. El fundamento real de este accidente es la idea considerada desde el lado de su mismidad. La caída es extra esencial para lo Absoluto y para el arquetipo. El caer, además, no altera nada dentro de lo Absoluto y el arquetipo. Lo caído es verdaderamente *nada* y es solo por sí mismo.

El idealismo absoluto

La teoría de Schelling sobre la caída embarga un deslinde ante las posiciones de la doctrina de la ciencia, en especial frente a la yoidad. En contra de la doctrina de la ciencia, Schelling aduce:

- El *idealismo absoluto no es* una deducción positiva del desarrollo de las cosas reales a partir de lo Absoluto.

- La *filosofía no demuestra el ser real*. Ella tiene una relación negativa con las cosas fenoménicas; por tanto, no prueba que ellas tienen ser. Prueba, por el contrario, que las cosas no son (real, sensorialmente reales). En consecuencia, la filosofía no puede dar a las cosas ninguna relación positiva respecto de Dios.

- *Lo Absoluto es lo único real*; las cosas finitas, por el contrario, no son reales. El fundamento de las cosas finitas radica en una *participación* de la realidad de lo Absoluto en ellas o en su substrato, participación que vendría desde lo Absoluto. El fundamento solo puede yacer dentro de un *alejamiento* o una *caída* de lo Absoluto.

Dentro de Dios o lo Absoluto no reside el fundamento positivo de las cosas reales. *Dios es solo el fundamento de las ideas*. Nada positivo o según efecto hay en las ideas. Nada en lo Absoluto constituye un canal abierto desde lo infinito hacia lo finito.

4. La religión

Filosofía y religión es un texto fundacional del idealismo absoluto. Significa un borrón y cuenta nueva, un ajuste de cuentas con la filosofía trascendental. El título anticipa la temática de la obra, pero –mucho mejor– ilustra el núcleo de la controversia con la doctrina de ciencia, la filosofía crítica y el racionalismo dogmático. La obra, por lo tanto, hace explicita una ruptura y una separación de una línea de pensamiento con la que Schelling había simpatizado, pero con la cual no logró avenirse del todo.

El principal motivo de desacuerdo entre los dos pensadores era el estatus filosófico de la religión, tal y como lo refrenda una carta de Schelling a Fichte, fechada en Jena el 19 de octubre de 1800: "En aquello con lo cual no estoy de acuerdo y que, no obstante, se trata de un punto esencial (por ejemplo, en teoría de la religión), creo

que aún no he llegado a entenderle" [*C.* 208]. En últimas, Schelling no puede aceptar que la doctrina de la ciencia convierta a la religión en "un mero aparecer de Dios dentro del alma en tanto ella aún esté también dentro de la esfera de la reflexión y el desdoblamiento" [*PhR.* I/6,19]. Y en la *Darlegung* se refiere a quienes

> [...] opinan entonces que, puesto que no pueden concebir cómo Dios concibe el todo y cómo aun Él sería esencialmente el todo, le honran de tal modo que excluyen de él toda existencia, lo purifican convirtiéndolo en una unidad pura, dentro de la cual no debe haber ninguna oposición, porque Dios de esta manera no podría ser salvado y, por el contrario, llegaría a ser enturbiado; y mantienen esto por filosofía y por piedad, si bien resulta fatigoso para ellos proporcionarle la existencia, y a partir de su lastimosa uniformidad, lo dejan aparecer por medio de *su* reflexión o su conciencia absoluta. [*D.* I/7, 59]

Fichte, en efecto, escribía que "resulta imposible convencerse de la existencia de seres superiores, ya que toda existencia está puesta únicamente por nosotros y para nosotros, y puesto que nosotros mismos somos seres finitos y limitados no podemos sino poner un ser finito y limitado, es decir, tenemos que dar a toda existencia una forma humana, lo cual contradice nuestra idea de Dios como la de un ser elevado sobre toda finitud y limitación humana"[7].

En todo caso, Dios no podría ser diferente de nuestro entendimiento; aún más: nuestra idea de Dios debe y tiene que acomodarse a la manera en que él mismo resulta posible para el entendimiento humano. Si nuestra idea de Dios es la de un ser elevado sobre toda finitud y limitación humana, entonces esta idea empero está en contradicción con nuestro entender y nuestro entendimiento, "ya que toda existencia está puesta únicamente por nosotros y para nosotros". Además, insiste Fichte, puesto que "nosotros mismos somos seres finitos y limitados no podemos sino poner [afirmar] un ser finito y limitado, es decir, tenemos que dar a toda existencia una forma humana".

Si realizar la idea de Dios significa querer afirmar o poner la existencia de un ser superior, entonces esta pretensión contradice nuestro entender, toda vez que "esta existencia no puede ser superior respecto de lo que el hombre es"; en otras palabras, "justamente porque esta idea realizada es tan solo un producto de nuestra

7 AA I 4, *Vorlesung über Logik und Metaphysik*, pp. 154-167. Corresponde a una lección dada en Bayreuth en 1799. Traducción de Alberto Ciria. En *Revista de Filosofía*, No. 16, año IX, pp. 188-189.

voluntad". Debido a la naturaleza subjetiva de nuestro entender, a la realización de la idea de Dios, tiene que corresponderle "una realidad subjetiva" (de otro modo no la tendríamos); pero en modo alguno una realidad objetiva o teórica.

Así pues, para nuestro entendimiento, el ser divino resulta entendible exclusivamente en calidad de una realidad moral. Dicho de otra manera, Dios no resultaría entendible si su idea fuera la de un objeto del conocimiento empírico y tan real como algo cualquiera que pudiéramos experimentar. Un dios que fuera "un objeto de conocimiento" (algo a experimentar en la naturaleza) sería ininteligible y además carecería de valor, al menos en cuanto que no sería fuente de certeza moral para la vida humana. Visto el asunto así, la única forma de acoger en el entendimiento humano la idea de Dios es atribuyéndole un sentido moral y un significado práctico. A la pregunta decisiva sobre si esta idea "nos apremia por la necesidad de actuar del espíritu humano según leyes teóricas, o por nuestra conciencia moral", la balanza se inclina hacia el lado de la conciencia, puesto que el punto de vista opuesto es contradictorio.

Todo esto avala las razones por la cuales Fichte rechaza la posibilidad de una deducción teórica de la idea de Dios. En efecto, el entendimiento humano no puede dar crédito ni conferir validez a una deducción teórica de la idea de Dios, porque el entendimiento abusa de su capacidad de entender, trasgrediendo los límites humanos de dicha capacidad. Es cierto que el espíritu humano se siente impulsado a rastrear por encima del mundo de los fenómenos, el único que puede entender por sí mismo, buscando una causa superior de sus manifestaciones, causa que está situada más allá de este mundo. Pero cuando el espíritu humano sigue ese impulso, el resultado, en realidad, consiste en trasponer y proyectar de manera inconsciente el poder del entendimiento en un ser superior, representándoselo por eso mismo como la voluntad y el poder de un ser invisible, quien produciría en realidad las manifestaciones del mundo visible.

Este proceder delata una inconsecuencia del entendimiento, que consiste propiamente en un no-entenderse a sí mismo. En cuanto tiende a representarse un ser independiente de su voluntad y poder, en cuanto lo representa también existiendo por sí mismo fuera del entendimiento mismo, el entendimiento no tiene una evidencia de su propia naturaleza intelectual y sus actos propios de entender. Este no entenderse tiene su origen en que el mismo entendimiento hace un empleo trascendental de las categorías. Dejando de lado las condiciones referentes a la

realidad objetiva –el espacio y el tiempo–, una prueba metafísica de la existencia de Dios se pierde en el ámbito de las cosas en sí. El ser superior que surge de este acto es la representación de un poder puro, que explica la causa de los fenómenos.

Si el entendimiento no se entiende bien a sí mismo cuando postula un dios-causa, tampoco se entiende cuando postula un dios-infinito y lo determina mediante la atribución de propiedades finitas. También en este último caso el entendimiento aún no se comprende a sí mismo en su verdadera naturaleza. En efecto, por este camino se llega a una suerte de antropomorfismo subjetivo o bien a un concepto finito y, por tanto, empírico de la infinitud divina, y ambos aspectos distan de satisfacer el anhelo que siente el entendimiento por lo divino, el anhelo por querer realizar y dar existencia a lo divino.

Reflexionando a fondo en este punto, resaltará entonces que si el entendimiento tiende a Dios movido por un movimiento interior y connatural, si el entendimiento, en pocas palabras, *quiere* un Dios, entonces el Dios querido o anhelado por él no puede ser más que un *ideal* y la forma en que este anhelo se da legítima e inteligiblemente está expresada en la misma idea de Dios en cuanto el ideal del entendimiento.

El resultado concluyente, según la lógica trascendental de la doctrina de la ciencia, tiene este tenor:

> En la misma medida en que el concepto de Dios como ser infinito no tiene la más mínima realidad objetiva, como ya afirmó Kant hace tiempo, es decir, no es objeto de ninguna experiencia posible, en esa misma medida queda él como idea, y concretamente como una idea que apremia tan inapelablemente que nosotros mismos no nos podemos poner como seres finitos excepto en la medida en que nos oponemos a un infinito. [*PPh.* I/6, 119-121]

Y tiene que ser así, puesto que según dicha lógica trascendental, nosotros "estamos obligados igualmente por las leyes de nuestro espíritu a poner algo por encima de todos los límites finitos, como si no estuviéramos en situación de trascender esos límites, [en todo caso] si queremos hacer comprensible nuestros conceptos, siempre tenemos que retornar a nosotros" [*PPh.* I/6, 119-121].

Según lo dicho, Dios tiene sentido solo en cuanto un ideal necesario, ideal regulado por las condiciones de posibilidad estipuladas por la doctrina de la ciencia. Querer a Dios, pero mantener los límites de nuestro entendimiento o, bien, hacer

comprensibles nuestros conceptos retornando a nuestra yoidad, que pone los límites, pero postulando ahí mismo a la vez un Dios que no es ni puede ser producto de esa yoidad: la doctrina de la ciencia buscará conciliar ambas partes, la humana y la divina, a través de la lógica trascendental. Gracias a esta lógica trascendental, "el concepto de Dios como ser infinito queda como idea, *y concretamente como una idea que apremia tan inapelablemente* que nosotros mismos no nos podemos poner como seres finitos excepto *en la medida en que nos oponemos a un infinito*" [*PPh.* I/6, 119-121].

¿Cómo desmontó Schelling esta argumentación? Revisando los presupuestos históricos y filosóficos que la hacen posible y descubriendo las contradicciones latentes en ella. En una breve revisión del criticismo de Kant, Schelling rastrea el talón de Aquiles de la filosofía trascendental:

Kant fue el primero en lanzar la pregunta por el derecho a *usar* los conceptos meramente finitos y sensoriales en relación con los objetos no finitos y no sensoriales. Gracias a una exhaustiva investigación, halló que estos conceptos, por ejemplo, el de causa y efecto, serían conceptos que pertenecerían simplemente a la posibilidad de la experiencia o solo contendrían esta posibilidad. Por eso, Kant negó que mediante estos únicos conceptos fuera posible cualesquier conocimiento positivo de lo suprasensorial o de lo infinito.

> Si Kant hubiérase limitado solo a esto, entonces habría expresado la verdadera esencia de la filosofía, la cual consiste justo en lo siguiente: en elevarse sobre estos conceptos, por lo menos de manera perfectamente negativa. Si, por tanto, según su opinión, hubiese una verdadera filosofía o pudiera darse, entonces esta tendría que consistir en la determinación o en el conocimiento de lo suprasensorial mediante estos conceptos; Kant en general supuso siempre la falsa idea de la filosofía [crítica] como la única posible, si bien de todos modos sostuvo que una filosofía que quisiera elevarse sobre el mundo sensible según estos conceptos tendría que ser de todos modos una filosofía vacía y nula. Solo que él no se detuvo acá. Sostuvo que estos conceptos serían en suma el único órgano de conocimiento que está a nuestra disposición, y con esto él mismo se convirtió en dogmático. Si hubiese una verdadera filosofía, o pudiera darse, entonces esta tendría que consistir en la determinación o en el conocimiento de lo suprasensorial mediante estos conceptos.
>
> Kant negó, según esto, toda filosofía verdaderamente teorética, es decir, todo verdadero conocimiento especulativo de lo suprasensible. Comprobó en primer lugar, con perfecta

conciencia, la oposición absoluta entre la representación *finita* (=las fuerzas cognoscitivas) y el infinito. De un lado, estaban puestos para Kant los conceptos del entendimiento finito; del otro, inalcanzables y absolutamente indeterminables por estos conceptos, estaban los objetos propios de la razón, las ideas y la idea de todas las ideas: Dios o lo infinito. Por esto, Kant restringió por tanto todo conocimiento exclusivamente a la experiencia y a la esfera de lo finito. Únicamente que no pudo dejar de reconocerle a uno de los fenómenos del alma el origen superior y suprasensible, y la supremacía o prioridad absoluta de lo ideal sobre lo real. Este fenómeno era la moralidad[8].

Kant observó que el mandamiento moral sencillamente abate todo lo sensorial dentro de nosotros, de tal modo que lo sensorial estaría puesto como nada; al mismo tiempo, él halló que el mandato moral estaría exigido de manera por entero incondicional y sería, por tanto, una manifestación verdaderamente absoluta dentro del alma. Pero si a partir de esta manifestación absolutamente una no debería llegar a *decidirse* la realidad en general de lo suprasensorial, pues esto también habría sido de nuevo dogmatismo, entonces cuánto mejor se debería en últimas llegar a *creer* en la realidad de lo suprasensorial, tanto más cuanto que debe quererse aquella manifestación absolutamente una.

El mandato moral, dice él, nos habla incondicionalmente, no se deja en manos de nuestra voluntad si queremos o no seguirlo; antes bien, él nos exige, absoluta y categóricamente, *que* le obedezcamos. Nosotros no podemos oponernos a actuar en contra de esta voz interna, de este Dios dentro de nosotros, sin contradecirnos absolutamente; pero puesto que también nosotros quisiéramos esto, tampoco podríamos hacer enmudecer su acusación no menos incondicional respecto de la inmoralidad así como su exigencia absoluta de lo contrario. Esta voz no nos llega a nosotros mismos desde nosotros, no nos viene de nuestra naturaleza sensorial, pues aquella voz además se orienta ciertamente *contra* esta naturaleza y la aniquila absolutamente dentro de nosotros. Por lo tanto, la voz tiene que venir de un ser superior a nosotros; ella solo puede ser la resonancia de un mundo superior y suprasensorial dentro de nosotros.

Tan cierto como yo conceda *creer* ahora a aquella voz y a su mandato absoluto, también tendría yo que conceder creer en general en el mundo suprasensible; pues si no hubiera nada suprasensible, entonces el mandato moral sería una ilusión y engaño; solo que tenerlo por tal está prohibido incluso tanto más cuanto que su exigencia incondicional conduce además

8 La moralidad es la vía hacia la filosofía positiva.

a conocer dentro de él exclusivamente lo real [que es] absolutamente=incondicional. Si con toda certeza, por ende, el mandato moral no es engaño, también con toda certeza él es, en suma, un suprasensorial. Tenerlo no por engaño sino por la única realidad ya es moralidad, y esta certeza no es de origen teorético. Mucho menos, por consiguiente, es de origen teorético la certeza que está aunada a la moralidad y suministrada por esta. Tal certeza es meramente de tipo *práctico* y, por tanto, es *fe*. No reside en razones, como tampoco mi reverencia ante el mandato moral radica en razones, que además habrían de ser ya disminuidas si yo quisiera preguntar por las razones o motivos de la obediencia. Como todo lo asumido a partir de la obediencia sin condiciones es asumido sin motivos ulteriores, la fe es también de este modo mi certeza de lo suprasensorial. La única relación respecto de aquel es, por tanto, en general solo la del creer.

Tiene que confesarse de buen grado que, una vez que en rigor ha sido negada toda intuición y negado todo conocimiento de lo infinito, no puede llegar a encontrarse ningún otro equivalente del infinito mejor que el creer descrito así precisamente. Al vulgar entendimiento humano, que se halla en una perfecta abstinencia filosófica, le gusta extraordinariamente por eso la doctrina kantiana. Ella es precisamente aquel mismo sistema que desarrollaría el entendimiento humano en su abstinencia de todo cuanto reside por fuera del radio de la experiencia, y básicamente hubo de hacerse también más o menos independiente de Kant. [*PPh.* I/6, 119-121]

El sentido general de la crítica desarrollada en este texto muestra que la teoría moral ofrece los criterios suficientes para dejar de lado la filosofía trascendental y dar el paso a una filosofía positiva. La moralidad, en efecto, es la condición suficiente para afirmar la posibilidad de un conocimiento de las realidades en sí mismas, las realidades absolutas. Si la moralidad tiene un origen superior y suprasensible, entonces ella señala la supremacía y prioridad absoluta de lo ideal sobre lo real. Si el mandato moral es exigido incondicionalmente, si él por ende es "una manifestación verdaderamente absoluta dentro del alma", entonces –tal y como apunta Schelling–, "su exigencia incondicional conduce además a conocer dentro de él exclusivamente lo real absolutamente=incondicional". Si es así, entonces la filosofía tiene franco el camino hacia un conocimiento positivo de lo suprasensorial o lo infinito, y por eso comparte su objeto con la religión.

A resultad de todo esto, Schelling emplaza la filosofía en la esfera de la divinidad, toda vez que la naturaleza propia de la filosofía misma es, en virtud del conocimiento moral, la relación directa o absoluta del hombre con Dios. Y así Schelling puede

aducir en contra de la doctrina de la ciencia (y Eschemacher, epígono de esta) argumentos semejantes a los que esgrimió contra Kant. Ya no tiene sentido filosofar en la perspectiva de la filosofía trascendental; por mantenerse fija en el conocimiento teórico (y en los presupuestos del apriorismo), la filosofía trascendental persiste en negar la realidad de lo Absoluto cuando de hecho la libertad moral garantiza una experiencia positiva de las realidades incondicionales. El problema de la libertad, sito en la autonomía moral del sujeto, abre la brecha entre la filosofía trascendental y el idealismo absoluto.

5. ¿Idealismo trascendental o idealismo absoluto?

La respuesta –idealismo absoluto– aparejaba reformular toda la doctrina de la ciencia y desmontar la viga mayor que sostenía el tejado del idealismo trascendental: la yoidad. En las *Lecciones privadas de Stuttgart*, Schelling explicó que su filosofía se propuso invertir la premisa mayor de la doctrina de la ciencia: "Fichte hace el siguiente silogismo: *Ningún existente salvo el existente que es por sí mismo*. Ahora bien, solo el yo es por sí mismo. Por lo tanto, *x*. Yo niego ahora la conclusión" [*LPS.* 170]. La conclusión, en términos de Fichte, era que "cualquier realidad se transforma en un sueño maravilloso, sin una vida soñada y sin una mente que la sueñe, en un sueño que consiste en un sueño de un sueño. La *intuición* es un sueño; el *pensamiento* –fuente de todo ser y de toda realidad que el yo imagina para sí mismo, de *mi* ser, de mi energía y de mis propósitos– es el sueño de aquel sueño" [*F.* II, p. 245; *M.* III, p. 341].

La doctrina de la ciencia estaba escrita con dos tintas: la roja de la libertad y la negra de la subjetividad. Pero Fichte diluyó cada vez más la tinta roja en la negra, y la libertad, que era la musa de su filosofía, no tardó en convertirse en su némesis. Negro sobre blanco, Fichte, quien partía del buen puerto de la filosofía crítica, terminó encallando en los escollos del apriorismo negativo. La yoidad, el alfa y el omega de la libertad absoluta, era solo una imagen negativa de lo Absoluto, con lo cual la doctrina de la ciencia echa anclas en el nihilismo. En la que fuera la última de sus introducciones a la *Wissenschaftslehre*, Fichte proclamó:

> Vosotros decís además: Idealismo=Nihilismo. ¡Cómo os encantaría haber encontrado una palabra de la cual esperáis que nosotros nos aterroricemos! Qué tal si nosotros entonces no tan estúpidamente nos alabáramos por ello y que esto precisamente, como lo definitivo y lo radical, sería nuestro punto de vista, que este mismo sería precisamente nihilismo, estricta verificación, por ejemplo, de la *nada absoluta* fuera de la vida Una, invisible, llamada Dios; y que nuestra visión os patentiza vuestra limitación y pobreza, que vosotros, fuera de esta vida, aún requerís de algo y os imagináis erróneamente poder traerlo a vosotros. [*Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre*, 1813, 39]

El nihilismo era la conclusión meridiana de todos los presupuestos de la doctrina de la ciencia. El principal entre ellos era la teoría lógica-trascendental de la reflexión negativa sobre la que Fichte concebía el entendimiento y el proceso de la reflexión. No había forma de conciliar el entendimiento y la razón. Manteniéndose en la línea de Kant, el pensamiento de Fichte descartaba la razón en pro del entendimiento. ¿Qué puede alcanzar el entendimiento librado a sus propias fuerzas y capacidades? Hemos visto la respuesta de Fichte. En la crítica de Schelling a este particular, el entendimiento, separado de la razón, anula la divinidad, la vida y la naturaleza.

En una crítica posterior, Schelling escribía a propósito de los resultados de la doctrina de Fichte:

> Si el mero entendimiento, y el entendimiento separado de la razón, se eleva sobre sí mismo y desea salir de la limitación y de la oposición, entonces lo más alto que él puede alcanzar es la negación del opuesto, es decir, la unidad vacía y estéril, unidad la cual pone su contrario solo como algo no santo y no divino y excluido desde sí, pero en modo alguno puede acogerlo dentro de sí misma y de este modo reconciliarlo verdaderamente consigo misma. [*D.* I/7, 52]

Siguiendo este orden de ideas, argumentaba que, a resultas de mantener este punto de vista,

> [...] a la mayoría lo no-concebible [*Unbegreifliches*] les vela que Dios, de hecho, sería viviente y realmente, y no "algo" muerto, pues para ellos lo contrario tendría que parecerles además como el abismo de toda inteligibilidad. Se asombran con derecho propiamente de que la nada no es, y en lugar de ello no pueden asombrarse en modo alguno de que algo exista realmente. [*D.* I/7, 59].

La *Darlegung* esgrimía contra Fichte "su incapacidad demostrada de varias maneras para ver la auto-afirmación dentro del ser y, a partir de acá, la consiguiente restricción de la vida y el ser verdaderos al yo de la conciencia o sujeto" [*D.* I/7, 54]. Remitía la fuente de este problema al conocimiento a priori:

> [...] pues lo que así ha sido denominado desde Kant y Fichte, a saber: el supuesto conocimiento por medio de los conceptos del entendimiento, no es, para esta teoría [la identidad], una forma necesaria de pensar=y de considerar, sino una meramente supuesta y que es menester deponer otra vez, que jamás tiene fundamento absoluto dentro del sujeto, y es apenas producto de un pensar que no es vidente desde lo verdadero, es decir, de un pensar que no es intuyente. [*D.* I/7,64]

Por último, contraponía el conocimiento racional al conocimiento a priori:

> El conocimiento racional empero no es tampoco ningún conocimiento a priori; pues para el conocimiento a priori nada existe respecto de lo cual el conocimiento racional se pudiera comportar como el *Prius*. Lo *Posterius* tendría que ser la realidad; únicamente lo eterno, cuyo conocimiento es la razón, es también lo real total y pleno, de modo que no existe ningún otro real fuera de él. [*D.* I/7, 65]

Quedaba así abierto el camino hacia un desarrollo de una filosofía libre de todos los presupuestos trascendentales, filosofía cuya primera muestra es ***Filosofía y religión***.

SEGUNDA PARTE

Filosofía y religión

1. Informe preliminar

Sinopsis

1. Ilustración sobre el contexto filosófico, biográfico y literario de la obra
   a. Su conexión temática con Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas (1802).
   b. La discusión con Eschemayer determinó el estilo y género literario.
   c. La forma literaria del diálogo no es adecuada a la polémica crítica.

2. Analogía entre la obra de arte plástica y la filosófica
   a. La objetividad de la obra de arte plástica y la filosófica.
   b. Criterios hermenéuticos para abordar un texto filosófico: el texto filosófico es un sistema orgánico.

c. Observaciones sobre el concepto de cientificidad: la ciencia aclara el mundo en cuanto totalidad.

3. Observaciones sobre las dificultades de la obra
   a. *Filosofía y religión* es un texto abstruso. Resultará "inaccesible a la mayoría".
   b. "El tiempo llegará a percibir pésimamente este tono de antigua filosofía que concedemos hemos buscado".

4. Sobre la recepción de la obra
   a. Los inevitables malentendidos de los opositores.
   b. Expectativas del autor sobre la recepción de la obra en Alemania.
   c. Los adversarios serán incapaces de captar los misterios de la ciencia y deformarán el sentido de las doctrinas expuestas en la obra.
   d. El fanatismo, el defecto de los alemanes.
   e. La mediocridad y esterilidad de la crítica filosófica alemana.

[I/6, 13] El diálogo *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas* aparecido en el año 1802 es, según el plan del conjunto, el inicio de una serie de diálogos cuyas respectivas temáticas también fueron descriptas por adelantado en aquella obra. Al segundo diálogo de esta serie hacía falta solo el retoque final para su publicación, que circunstancias externas habían impedido. Abstrayendo de la forma simbólica, que no ha recibido plenamente, el presente texto contiene la materia del primero. Si el lector atento reconoce aquí huellas de una unión orgánicamente superior, a partir de la cual se desgajan las partes singulares que lo componen, lo arriba dicho se lo explicará. Ineludibles exigencias provenientes de numerosas expresiones públicas y, de manera preferente, el notable escrito de Eschenmayer[9] (por cuyo medio él desea completar a la filosofía de nuevo con la creencia) ofrecieron también el motivo para dar a luz estas ideas sin la forma del diálogo; las ideas presentadas en esta obra han de explicarse precisamente con base en estas relaciones. Si habría sido lo mejor que esto sin duda hubiere ocurrido por el mismo diálogo, su aparición no se habría enfrentado con el motivo central aducido. Aquella alta forma, la única que según nuestra opinión la filosofía elaborada hasta su independencia puede adoptar dentro de un espíritu independiente y libre,

9 La filosofía en su paso a la no-filosofía .

nunca empero es exigida donde un fin debería ser alcanzado; pues jamás puede servir como medio y tiene su valor dentro de sí misma.

Así como una obra [I/6, 14] de arte de la plástica, aunque esté sumergida en lo profundo del mar y no sea vista por ningún ojo, no deja de ser una obra de arte, así también de todos modos cada obra de arte filosófica, aunque el tiempo no llegue a captarla. Si esta fuera reducida al puro no-concebir, tendría que saberse cómo estar agradecidos con ella: tiene que saberse cómo interrogarla, disponerla y apropiársela a través de sus distintos miembros orgánicos, de los cuales una parte aparece en calidad de adversario y otra, en la del partidario. Malinterpretaciones y deformaciones de tales instrumentos del tiempo son soslayados con facilidad y no merecen ninguna consideración en orden a su valor. Otra objeción atañe al conflicto de un espíritu noble y sus demandas de un todo de la ciencia, que tanta más atención merecen cuanto contribuyen de igual manera a la aclaración del mundo; tales exigencias quieren ahora ser puestas de lado y ser colmadas, o quizá no.

Si ahora nosotros nos encontramos en el predicamento de que esta comunicación filosófica debe por naturaleza ser inaccesible a la mayoría, a la cual se la priva, también mediante la forma, de la claridad=exterioridad, no dudamos en modo alguno de que el tiempo llegará a percibir pésimamente este tono de antigua filosofía que concedemos hemos buscado, pero sabemos también que estas cosas no pueden, pese a todo, llegar a ser profanadas, que ellas tienen que subsistir por sí mismas, y que quien no las posee por sí mismas, ellas simplemente no deben ni pueden poseerse. Respecto de los gruesos malentendidos de los opositores, que también en esta ocasión menoscaban los principios y deducciones de esta doctrina, pasaremos en silencio: con tanta más acuidad quisiéramos rechazar los desatinos de émulos y escoliastas, y exigirles consideren que incluso algunos espíritus tampoco tienen por meta producir solamente, con lo cual hallan ocasión para la plumigrafía y degradan y hacen repulsiva una cosa noble mediante sus toscas objeciones y sus ocurrencias sin espíritu. El cúmulo de adversarios bullangueros se deshace por sí mismo una vez caen en la cuenta de andar fatigándose en vano. Muy poco ha de esperarse en Alemania que ahora mismo se separe la masa de quienes sin vocación se convierten en pródigos discípulos de una doctrina y, sin estar entusiasmados, parten el Tirso al mismo escándalo de listos e ingenuos [I/6, 15]: quienes, puesto que son incapaces de captar los misterios de la ciencia, se arrojan por su lado exterior y amplían a este hasta la caricatura con masa de cosas de toda suerte extrañas que lanzan a ella, o quien son no menos incapaces de la verdad, cuyo sentido afinca dentro de

la profundidad, la traducen en superficiales proposiciones aisladas, que ningún sentido poseen y que solo asombran al vulgo; o quienes usando mal el lenguaje, un ánimo hueco, con buena voluntad a menudo visten con tales palabras cualquier cosa que su débil imaginación haya tocado vívidamente. Pues los alemanes recaen sobre todo en el fanatismo, a semejanza de los zánganos que se aplican diligentemente a llevar y preparar lo que ellos no producen ni florece sin su concurso. Si se tomaran ciertamente el trabajo de tener incluso pensamientos, de los cuales ellos mismos son entonces responsables, y se abstuvieran del eterno uso de pensamientos extraños, a cuyos autores endilgan la responsabilidad, entonces se reservarían para sí mismos las gratuitas consideraciones que, dado que están ya tan saturados de artículos extraños, ellos quisieran sentar plaza en sus propios pensamientos, caso de tenerlos. El lado externo se lo dejamos a ellos además; pero por cuanto atañe a lo interior

No descanses, ¡burro!, pues arde.

2. Introducción

Sinopsis

I. Unidad original

1. El objeto del tratado
   A. "Reivindicar para la filosofía aquellos objetos que el dogmatismo de la religión y la no-filosofía del creer se han apropiado".
   B. Recuperar el valor del filosofar, rescatándolo de su estado de decadencia en la edad del pensamiento dogmático, que ha degradado la filosofía a saber vulgar.

2. Enfoque histórico de la problemática
   A. La unidad primordial de la religión y la filosofía.
   B. "La religión y la filosofía compartían el mismo objeto de culto".
   C. Los primeros filósofos fueron los creadores de los misterios.

3. Crisis y decadencia de la filosofía
   A. La crisis consiste en la ruptura de la unidad original de religión y filosofía.
   B. Crisis y decadencia aparejan la contaminación de la religión con las creencias populares y del Estado. Abarcan Medioevo y Modernidad.
   C. Efectos de la crisis: la filosofía tiene que renunciar a la religión y volverse esotérica para conservar su originalidad y pureza.

II. Spinoza.

4. Evaluación de Spinoza
   A. Spinoza "recondujo la filosofía a sus únicos problemas".
   B. Spinoza tiene a los verdaderos misterios de la filosofía por lo más noble. "Los últimos lamentos de la vieja auténtica filosofía sería perceptibles gracias a Spinoza".
   C. Los elementos positivos del spinozismo: la doctrina de lo Absoluto, la eterna generación de las cosas y su relación con Dios, la doctrina moral de la bienaventuranza.
   D. El fundamento especulativo de la ética es la eterna generación de las cosas y su relación con Dios.
   E. El valor moral de su doctrina ética: "una instrucción para una vida bienaventurada, tal cual ella se ofrece a la vez en el ámbito de las doctrinas sagradas".
   F. La ética es un antecedente de la filosofía=natural.

5. Examen crítico del spinozismo
   A. El sistema de Spinoza no es filosofía [absoluta].
   B. Anula la religión porque excluye el creer. Por eso, su filosofía es unilateral.
   C. Es una forma superior de dogmatismo.

III. La no-filosofía

6. La filosofía de Eschenmayer es una no-filosofía porque:
   A. El creer sustituye a todos los objetos del conocimiento especulativo: las ideas y la idea de todas las ideas (Dios).
   B. Niega todo conocimiento posible de lo Absoluto.
   F. Fundamenta la fe haciendo omisión del conocimiento especulativo racional.
   G. Infiere con base en el conocimiento racional dogmático que el conocimiento verdaderamente absoluto es insatisfactorio.

IV. Crítica al creer

7. El creer no es fuente de conocer y no puede sustituir al conocimiento racional porque:
   A. El creer tiene que ser un saber y encontrarse así allende la subjetividad.
   B. El creer suprime la identidad, convirtiéndola en un conocimiento no-absoluto, es decir, "en un conocer con una nueva diferencia" (u oposición).
   C. La intuición religiosa (lo singular) no es superior al conocimiento racional.
   D. La identidad absoluta es la unidad superior del conocimiento especulativo.
   E. La relación con lo Absoluto yace dentro del saber=lo ilde al.
   G. La relación con lo Absoluto no está dentro de la diferencia de lo finito respecto de lo infinito.
   H. La relación universal respecto a lo Absoluto está de la manera más plena dentro del conocer mediante la razón.
   I. La absolutidad de lo Absoluto consiste en la plenitud y la perfección del conocimiento racional. Este conocer expresa la absolutidad.
   J. La fe, en calidad de elemento singular y particular, está incluida dentro del conocimiento verdaderamente racional.

V. Crítica a la reflexión.

8. La reflexión quiere fijar lo Absoluto
   A. Es palmario error fijar lo Absoluto dentro de la subjetividad.
   B. Fijar lo Absoluto es poner una relación negativa, una separación de sujeto finito y objeto infinito.
   C. La reflexión queda fijada en la oposición del sujeto (finito) respecto del objeto (infinito).
   D. Lo Absoluto no es un objeto.
   E. No es posible tener lo absoluto, sino estar dentro de él y participar de él.
   F. La yoidad. Tampoco es posible tener lo Absoluto por la actividad subjetiva o ponerlo mediante la acción de la yoidad fichteana.
   G. La proposición fichteana: "La religión es concebida en cuanto aparecer de Dios dentro del alma" no tiene sentido porque deja el alma, está en la esfera de la reflexión y el desdoblamiento: de un aquende y un allende.

VI. El idealismo absoluto

7. Tesis sobre la filosofía

A. La busca de un Absoluto es una tendencia a la infinitud.
B. La naturaleza impulsa a buscar un Absoluto a quien está preso de la finitud.
C. La religión es la identidad del alma con Dios.
D. "La filosofía es necesariamente una culminación superior y a la vez serena del espíritu".
D. "La filosofía está siempre dentro de lo Absoluto, sin riesgo de que este escape a la filosofía"
E. "La filosofía está en una región situada sobre la reflexión".

[I/6, 16] Hubo un tiempo cuando la religión, aislada de las creencias del pueblo, era protegida cual fuego sagrado dentro de los misterios, y la filosofía tuvo con ella un objeto de culto en común. La saga universal de la Antigüedad llama a los primeros filósofos los creadores de los misterios, tal y como los más excelsos entre los posteriores, Platón en especial, derivaron de ellos de buen grado sus divinas doctrinas. Aún en aquel entonces tenía la filosofía el ánimo y el derecho de los únicos grandes objetos solo por los cuales hoy en día tiene valor filosofar y elevarse sobre el saber vulgar.

En los tiempos posteriores, los misterios se volverían públicos y se contaminarían con lo extraño, que solo puede pertenecer a las creencias populares. Desde que esto sucediera, la filosofía, si quería ella mantenerse dentro de su pureza, tendría que renunciar a la religión y, en contraposición a ella, tornarse esotérica. La filosofía, que en contra de su naturaleza primordial habíase mezclado con lo real y convertido en una trivialidad, tendría además que volverse, en general, un poder exterior y, puesto que ella perdería dentro de sí toda libre elevación a la fuente primordial de la verdad, intentó también impedir poderosamente esta libre elevación por fuera de ella.

Por eso sucedió que la religión poco a poco privara a la filosofía por entero de todos aquellos objetos que había tratado en la Antigüedad y habría de restringirse a aquellos que carecen de valor para la razón. Como, por el contrario, las sublimes doctrinas, que la religión se había arrogado arbitrariamente con base en el común patrimonio de la filosofía, [I/6, 17] perderían también su significación respecto del

arquetipo y, trasplantadas a un suelo totalmente distinto del que brotaron, mutarían su naturaleza entera.

Una falsa concordancia de la filosofía con la religión podía desarrollarse a partir de esta oposición, de tal modo que la filosofía se degradó a sí misma hasta el punto de tratar las procreaciones de la razón, las ideas, como conceptos del entendimiento y mediantes tales. Este estado de la ciencia está marcado por el dogmatismo, dentro del cual ha obtenido una extensa y vistosa existencia en el mundo, mas sacrificando por completo su carácter.

En proporción a la exacta puesta a prueba mediante la cual el especial tipo del saber del dogmatismo quedaría sometido a la crítica, tendría que encontrarse a las claras que ese dogmatismo sería aplicable meramente a los objetos de la experiencia y a las cosas finitas, mientras que, respecto a las de la razón y a las del mundo suprasensible, tendría que ser el mero examen raciocinante o, mejor, este estaría completamente ciego ante ellas. Si por cierto el mero raciocinar fue reconocido en calidad de único conocimiento posible, fue, en efecto, primero confirmado plenamente el siempre cardinal auto-conocimiento de que su nulidad tendría que ir pareja con el ascendente valor de su contrapuesto, el cual se denomina *creer*, de manera que al final haría responsable a este de todo cuanto es propiamente filosófico en la filosofía.

No sería difícil aducir testimonios al respecto: recuerdo entretanto únicamente que esta época en general está suficientemente caracterizada por Kant.

Los últimos lamentos de la vieja auténtica filosofía sería perceptibles gracias a Spinoza: soy de la opinión de que él recondujo la filosofía a sus únicos problemas, aunque él mismo, comparado con el sistema dominante, no impidió adoptar la apariencia y los colores chillones de un dogmatismo, solo que distinto.

Además de la doctrina de lo Absoluto, Spinoza tiene a los verdaderos misterios de la filosofía por lo más noble, y ciertamente su único contenido es la eterna generación de las cosas y su relación con Dios; pues sobre esta cuestión, y a consecuencia de la misma, está fundada toda la ética, en tanto instrucción para una vida bienaventurada, tal cual ella se ofrece a la vez en el ámbito de las doctrinas sagradas.

[I/6, 18] Aquella doctrina, aislada del conjunto de la filosofía, quisiera, no sin fundamento, llamarse filosofía = natural.

Que una tal doctrina, que solo quiera, conforme a su concepto, ser especulativa y nada más, experimentara los juicios más divergentes, juicios que se anulaban a sí mismos, era de esperarse; pues como a cada punto de vista parcial puede venir a contraponérsele *uno* diferente, él también parcial, con igual razón puede oponerse Un punto de vista que sea omnicomprensivo, que conciba el universo, todas las posibles unilateralidades. Pero, por un lado, es del todo imposible reconocer el sistema de Spinoza como filosofía y, sin duda, como culminada; por el otro, se la explicará como una filosofía que requiere de un complemento por el lado del creer; pues este creer está en pugna con el concepto spinozista e impulsa en consecuencia su filosofía a anularse a sí misma, ya que su esencia consiste justo en esto: en poseer dentro de un saber claro y un conocimiento intuyente aquello que la no-filosofía opina aprehende dentro del creer.

Una tal intención, tal cual resalta, sin embargo, en el escrito: *La filosofía en su paso a la no-filosofía*, de C. A. Eschenmayer, sería por tanto plenamente inconcebible que no revelara por sí misma que su agudo autor no se apoderó, ni en general ni en particular, de aquellos objetos del conocimiento especulativo, razón por la cual los remite al creer, y que él, de entre estas razones, ha recurrido sobre todo a la última para buscar refugio. Si, para aducir solo una, entonces el filósofo tendría motivo de lamentarse por carecer de un conocimiento suficientemente claro sobre estos mismos objetos mediante el saber y dentro del saber, y tenerlo solo por medio de aquel saber que ha resultado a partir del creer y el presentir, como Eschenmayer. Pero, amén de la imposibilidad de responder satisfactoriamente a ciertas preguntas por medio de la filosofía, aquello positivo que Eschenmayer aduce para la fundamentación de su creer –eso no puede de todas modos tener carácter probatorio, pues el creer, y bien pudo haber llegado a demostrarlo, dejaría de ser creer[10]–, mas esto está en contradicción con lo concedido por él mismo. Pues si el conocer, como él dice, desaparece dentro de lo Absoluto, entonces toda relación ideal respecto de este Absoluto, el cual reside fuera de esta relación [I/6, 19], solo es posible resucitando la diferencia. O bien aquel desaparecer era realmente uno perfecto, uno absoluto según el conocer[11], desaparecer dentro del cual desaparece toda nostalgia, que surge a partir del conflicto del sujeto y del objeto, o bien ocurría lo contrario. En

10 Si se lo probara [N. del T.].
11 La posición sostenida por Schelling [N. del T.].

este caso, aquel desaparecer no era ningún conocimiento racional y a partir de él no puede llegar a concluirse en lo insatisfactorio del conocimiento verdaderamente absoluto. En aquel caso[12], sin embargo, ninguna potencia superior, como el creer o el presentir, podría aportar algo más pleno y perfecto que lo que ya estaba contenido dentro de aquel conocer; por el contrario, aquello que bajo este o aquel nombre[13] es contrapuesto a este conocimiento, es o solo un punto de vista especial de aquella relación universal respecto a lo absoluto, que está de la manera más plena de todas dentro del conocer mediante la razón, o bien, lejos de ser un elevamiento real y una potencia superior, es un naufragar de la unidad suprema del conocimiento en un conocer con una nueva diferencia.

De hecho, lo singular, en lo cual el presentimiento o la intuición religiosa debe aventajar al conocimiento racional, no es, según la mayoría de las descripciones[14], nada distinto de un resto de diferencia que permanece dentro del conocimiento racional, pero desaparece dentro de este por entero. A cualquiera, aun también a quien por cierto esté prisionero dentro de la finitud, impúlsalo la naturaleza a buscar un Absoluto, mas este desaparecerá mientras desee fijarlo por reflexión. Lo Absoluto flota eterno sobre él[15], pero lo Absoluto, como Fichte se expresó muy descriptivamente, solo está ahí en cuanto no se lo tiene y, en cuanto se lo tiene, desaparece. Solo en lo súbito de este conflicto, en donde la actividad subjetiva se pone en una inesperada armonía con aquel objetivo –armonía que precisamente por ser ella inesperada tiene esta ventaja ante el conocimiento libre y sin nostalgia de la razón–, esa armonía sobreviene al alma como felicidad, iluminación o revelación. Pero apenas está implantada aquella armonía puede entonces entrar la reflexión y la manifestación huye. La religión, dentro de esta pasajera configuración, es, por tanto, un mero aparecer de Dios dentro del alma, en tanto ella aún esté también dentro de la esfera de la reflexión y del desdoblamiento; por eso, la filosofía es necesariamente una culminación, superior [I/6, 20] y a la vez serena, del espíritu; pues ella está siempre dentro de aquel Absoluto, sin riesgo de que este escape a la filosofía, porque ella ha huido[16] a una región situada sobre la reflexión.

12 En el que el desaparecer es según el conocer [N. del T.].
13 Creer o presentir (anhelar) [N. del T.].
14 Que la reflexión pueda hacer de lo Absoluto [N. del T.].
15 O está muy próximo [N. del T.].
16 Ha huido: en calidad de iniciación mistérica, papel que Schelling quiere conferirle aquí [N. del T.].

Por tanto, dejo el creer descripto por Eschenmayer, el anhelo del bienaventurado, etcétera, dentro de su esfera, esfera que yo, lejos de ponerla sobre la de la filosofía, solo tengo que pensar dentro de ella, dejando subsistir en su valor íntegro todo cuanto ella quiera darse allí, y retorno al proyecto de reivindicar para la filosofía aquellos objetos que el dogmatismo de la religión y la no-filosofía del creer se han apropiado.

¿Cuáles serían estos objetos? Ellos se darán a partir de las siguientes secciones.

3. Idea de lo Absoluto

Sinopsis

I. La construcción de lo Absoluto

1. La idea de lo Absoluto excluye toda oposición y desigualdad: por ejemplo, entre Dios, por un lado, y lo Absoluto y eterno, por el otro.
   A. Dentro de lo Absoluto no puede existir ninguna limitación. De aquí se sigue el axioma de la igualdad, expresado así: Dios es igual a lo Absoluto e igual a lo eterno.
   B. La igualdad de ambos predicados es probada con la proposición: "No hay ni limitación ni desigualdad en la idea de lo Absoluto".

C. Lo Absoluto y lo eterno no son conceptos de género. La razón, por ende, no es diferente *totto genero* de lo Absoluto ni este excede a la razón, y así queda sin pie la filosofía dogmática. Si se pone a la razón sobre lo Absoluto, entonces se pone a otro Dios como Dios. El dogmatismo desemboca en un Dios que excede la relación de igualdad con la razón.

D. La relación absoluta. Excluyendo la oposición y la desigualdad, la idea de Dios, tomada en sentido lógico-especulativo, afirmará una relación absoluta entre lo Absoluto y Dios. El enunciado, que expresa esta relación, reza: "Lo Absoluto solo admite respecto de Dios la relación de la igualdad".

E. Absolutidad. La relación absoluta es la absolutidad:

(i) La absolutidad describe únicamente una relación absoluta y esta relación es "lo Uno por excelencia".

(ii) La idea de lo Absoluto, por ende, tiene que vincular lo Absoluto con Dios y admitir a Dios en cuanto lo Absoluto, expresando la absolutidad, esto es, la unidad de Dios y lo Absoluto.

II. Las descripciones de lo Absoluto

2. La idea de lo Absoluto es el único modo de conocimiento verdadero de lo Absoluto y solo ella lo da a conocer. Por ende, no puede haber descripción negativa o por reflexión del ser incondicional.

A. Las descripciones dogmáticas de lo Absoluto son falsas y negativas pues lo condicionan o relativizan.

(i) El método de tales descripciones es la yuxtaposición.

(ii) Lo Absoluto es comparado con lo no-absoluto, un género de cosas cualquiera, y luego concluye por inducción que lo Absoluto no es como lo no-absoluto.

(iii) Todas estas descripciones nunca exponen lo Absoluto ante el alma y este es su defecto.

B. Inadecuabilidad. La argumentación de la filosofía dogmática contra lo Absoluto parte de la inadecuación del concepto respecto del objeto: el ser no es adecuado al concepto; por ende, el ser no se sigue del pensar. Hay, pues, una oposición insuperable. Acotada esta limitación del dogmatismo y establecido el nervio del problema, se desgaja una argumentación dialéctica-crítica contra los planteos del dogmatismo:

(i) La reflexión postula una relación irracional respecto de la absolutidad porque sus conceptos –el de diferencia y oposición absoluta entre sujeto y objeto, entre lo ideal y lo real– pertenecen a la esfera del entendimiento condicionante.

(ii) La reflexión obtiene la idea de lo Absoluto desde fuera. Especula lo Absoluto considerándolo el producto de la unificación de las contraposiciones.

(iii) El único Absoluto comprensible para la reflexión surge por composición, por indiferenciación o por una identidad sintética de todas las oposiciones.

C. Lo Absoluto es la identidad a priori y sin oposición interna. Lo Absoluto, por tanto, solo es cognoscible por intuición intelectual. La intuición intelectual tiene una relación inmediata (incondicional) respecto de lo Absoluto.

D. La descripción de lo Absoluto por intuición intelectual no es psicológica o empírica. Tampoco es una intuición de una identidad auto-creada por el sentido interno. Por el contrario, la intuición intelectual es el conocimiento intuitivo sin mediación alguna. Lo Absoluto, por ende, es intelectualmente objetivo.

III. Crítica del sistema lógico de la reflexión

3. La reflexión es el malogrado intento de expresar lo Absoluto mediante los conceptos de realidad, posibilidad y necesidad. A cada uno de estos corresponde asimismo las formas del juicio categórico, hipotético y disyuntivo.

A. Las tres formas de la reflexión pretenden expresar una especie de absolutidad impropia en cada forma judicativa. Ninguna de ellas, sin embargo, rebasa a la intuición intelectual.

B. La forma categórica expresa negativamente la absolutidad. El juicio categórico de la reflexión concluye: "Lo Absoluto no es ni subjetivo ni objetivo".

C. Identidad negativa. La forma categórica describe una identidad negativa porque cancela la oposición mediante la simple negación de sí misma. Aquí lo Absoluto está apenas determinado formalmente. Sustrayéndole las oposiciones, la identidad carece de completud, puesto que ella no es la negación de estas, sino su distribución.

D. La forma hipotética concluye asentando: "Si hay un sujeto y un objeto, entonces lo Absoluto es la forma igual de ambos." En este caso, la identidad queda convertida en un somero concepto de relación porque:

(i) La cópula de la proposición hipotética es apenas lo vinculante de los dos opuestos enunciados en su antecedente, siendo la cópula tan solo el vehículo para realizar una composición de lo Absoluto.

(ii) Porque, además, lo Absoluto resulta aquí lo inferido y esto carece de sentido toda vez que el lugar lógico de lo Absoluto nunca puede estar en el consecuente de la proposición.

(iii) Porque la identidad expresa la relación compuesta de los términos que figuran en el antecedente, siendo el soporte externo de una relación impropia. En ese orden, ella no sería una relación absoluta, una primeridad.

(iv) Por último, porque la relación de la igualdad es un simple medio exterior para conectar los opuestos por una regla de composición recíproca.

E. La identidad absoluta. En consecuencia, la identidad verdadera tiene que ser descripta en la relación interna de una identidad absoluta, por tanto, en calidad de una identidad adecuada a la esencia en sí misma.

F. Identidad hipotética. En contraste, la identidad hipotética determina positivamente a lo Absoluto, expresándolo a posteriori y a partir de condiciones antecedentes, mientras que el juicio hipotético anula la oposición de lo subjetivo respecto de lo objetivo en la forma predicativa de la indiferencia abstracta, abocando a los opuestos a desaparecer dentro de lo Absoluto.

G. Excurso sobre las limitaciones del concepto spinozista de substancia. Aunque la descripción de Spinoza del conocimiento intuitivo es acertada, el concepto de substancia –vértice superior de los conceptos de la reflexión– suprime el conocimiento inmediato de lo Absoluto, reduciéndolo a un conjunto de definiciones de orden geométrico.

H. El orden geométrico no puede expresar el conocimiento inmediato de lo Absoluto porque la idea de lo Absoluto jamás se obtendría por definición.

I. Infinitud, indivisibilidad y simplicidad surten el conocimiento verdaderamente intelectual de lo Absoluto, en contraste con el método more geométrico.

J. La forma disyuntiva juzga que: "Solo hay uno, mas este uno puede llegar a ser especulado por entero de manera perfectamente igual bien en cuanto lo ideal entero o bien en tanto lo real entero". Esta forma surge de la unión de las dos anteriores. Spinoza divide lo Absoluto en dos sectores, el ideal y el real, y los considera por separado, en porciones geométricas diferentes. Así divide la relación absoluta en segmentos de unidad: ahí estuvo su error.

K. La relación absoluta de incondicionalidad. Spinoza "no especuló el uno y mismo de manera inmediata y simultánea, esto es, de manera igual ya como lo uno, ya como lo otro; por tal razón, precisamente, el uno y mismo es en sí o lo uno o lo otro (según la primera forma) y, no obstante, es la esencia común, la identidad de ambos (según la segunda forma), tanto más cuanto que puede llegar a ser de todos modos especulado, dentro de su independencia de ambos, de igual manera, ahora bajo este, ahora bajo aquel atributo".

L. Las relaciones dentro de lo Absoluto no son consecutivas. La objeción contra Spinoza vale para el argumento anselmiano sobre la prueba de la existencia de Dios. Spinoza y Anselmo pensaron a Dios, pero lo insertaron en un orden de relaciones

consecutivas: primero, segundo y tercero. Pero las relaciones dentro de lo Absoluto no son consecutivas, sino incondicionadas, razón por la cual tienen que expresar la absolutidad en términos de simultaneidad. Dentro de las relaciones absolutas, en lugar de jerarquía, hay paridad inmediata.

IV. Identidad y absolutidad

4. La identidad absoluta de lo ideal y lo real no es una identidad mediata y externa, sino una a la vez inmediata e interna.
   A. La suprema cientificidad –el conocimiento especulativo– es la clave de acceso a la identidad absoluta.
   B. El postulado del conocimiento verdaderamente absoluto es el principio de la identidad absoluta simple. El principio asienta que "el conocimiento de lo ideal = lo Absoluto, sin llegar a ser compuesto con lo real, es en sí mismo también 'lo' real absoluto".
   C. La identidad absoluta de ser y pensar es la verdadera expresión de la absolutidad. La identidad absoluta de lo ideal y lo real es un principio especulativo de conocimiento y deja atrás a la limitada reflexión. La filosofía de la reflexión no cuenta con otro concepto de lo Absoluto que el de Spinoza.
   D. La intuición intelectual: "La esencia misma de aquello que en cuanto ideal es inmediatamente real, no puede llegar a ser conocida a través de explicaciones, sino por intuición". Lo compuesto es cognoscible por descripción; lo simple, por el contrario, quiere ser intuido.
   E. La reflexión en analogía con el ciego de nacimiento: "Si el ciego de nacimiento aspirase a un conocimiento de la luz misma, entonces puede llegar a la absolutidad solo por analogía y de ninguna otra manera, por ejemplo, con base en la oposición y en el contraste con la finitud".
   F. La verdadera esencia de la absolutidad es la identidad absoluta de lo ideal y de lo real.
   G. El criterio de verdad y validez de la intuición intelectual no es la máxima validez universal de la intuición geométrica. La intuición intelectual es ante todo una intuición individual. Esta individualidad es la revelación de validez universal, tal cual la luz es para el sentido empírico. La intuición intelectual es "el único órgano adecuado a un objeto cual lo Absoluto y es un modo de conocimiento absoluto".
   D. El conocimiento absoluto es la verdadera substancia del alma y lo eterno de ella. No viene a añadirse al alma a través de la disciplina, la instrucción y la propedéutica, etcétera.

V. La realidad de lo Absoluto y la filosofía

5. Los sistemas dogmáticos –racionalismo, criticismo kantiano y idealismo de la doctrina de la ciencia– niegan la posibilidad de una realidad de lo Absoluto. Para los dos últimos, la realidad de lo Absoluto sería externa e independiente de la idealidad.
   A. El dogmatismo niega la Absolutidad. Para este es imposible su conocimiento inmediato porque la exigencia del conocimiento inmediato de lo Absoluto encierra una contradicción. El en=sí es apenas un producto del alma, un mero noúmeno.
   B. El dogmatismo inhibe y restringe el impulso interno hacia lo Absoluto. Las descripciones dogmáticas de la idea de lo Absoluto con base en el creer, el sentimiento y el presentir cancelan el conocimiento por intuición intelectual de la idealidad.
   C. La idea de lo Absoluto es el inicio de la filosofía y el impulso interno hacia ella. A través de esa idea, la filosofía es la busca la evidencia superior.
   D. La verdad y la evidencia están en lo Absoluto y son un modo de conocimiento no menos absoluto. La verdad y la evidencia misma son: (i) claras por sí mismas, tienen que darse (ii) absolutamente y (iii) a partir de la esencia misma de Dios. Nunca resultó posible concebir la idea de aquella evidencia superior sin antes de haber sido conocida la idea de lo Absoluto.
   E. El lenguaje humano es limitado para describir la idea de lo absoluto. Por eso, en el pensamiento puro especulativo, nada más, podemos experimentar la evidencia dada dentro de la idea de lo Absoluto.

[I/6, 21] Conforme del todo a la intención de conservar fuera de la filosofía un espacio vacío, que el alma podrá llenar mediante el creer y el presentir, sería necesario todavía poner a Dios, en calidad de la potencia infinitamente superior al creer y el presentir, sobre lo Absoluto y eterno, a Dios. Pero es evidente de suyo que nada superior podría darse por encima de lo Absoluto, y que esta idea, la idea de Dios, excluiría cualquier limitación y no de modo accidental, sino según su propia naturaleza. Porque Dios sería de nuevo absoluto y eterno; lo Absoluto, sin embargo, no puede ser distinto de lo Absoluto ni lo eterno distinto de lo eterno, pues estos conceptos no son en modo alguno conceptos de género. De lo cual, por ende, está siguiéndose necesariamente lo siguiente: que quien pone a la razón sobre lo Absoluto pone a otro Dios como Dios, que aquel Absoluto no aparece verdaderamente como tal y que lo Absoluto sería solo mero y simple engaño si él admitiese respecto de Él otra relación salvo esta que, según su naturaleza, solo puede describir únicamente a lo uno por excelencia.

¿Qué podría ser, por lo tanto, colgar la idea de lo Absoluto de aquella misma representación que, si bien lo reconoce sin duda en calidad de Absoluto, no lo admite al mismo tiempo como Dios?

Quienes han tratado de obtener la idea del Absoluto por descripción, justo la que el filósofo hace de él, caen casi necesariamente en este error, pues al describirlo obtienen de él solo un conocimiento condicionado, no siendo posible, sin embargo, tener un conocimiento condicional de ningún incondicional. Toda descripción del ser por naturaleza incondicional puede ser dada, por ejemplo, solo en la relación dentro de la cual lo Absoluto es contrapuesto a lo no-absoluto, es decir, [I/6, 22] de tal modo que, con base en todo cuanto constituye la naturaleza de lo no-absoluto, se atribuirá al otro perfectamente lo contrario; en pocas palabras, la descripción es necesariamente negativa y nunca trae *ante el alma* a lo Absoluto *mismo* en su verdadera esencialidad.

Si lo no-absoluto, por ejemplo, fuere descrito como aquello mismo respecto de lo cual el concepto no es adecuado al ser precisamente porque aquí el ser, la realidad, no se sigue del pensar; aún más, si respecto del concepto tiene que ser añadido algo no determinado todavía por este, algo por cuyo medio el ser es primero puesto, entonces es un condicionado, un no-absoluto.

Además, así vendrá a ser captada la no-absolutidad de aquello mismo dentro de lo cual lo especial, lo singular, no está determinado por lo universal, sino por algo exterior a esta absolutidad, y que, por ende, tiene una relación irracional respecto a ella misma.

De igual manera, la misma contraposición puede perseguirse a través de todos los demás conceptos de la reflexión. Cuando el filósofo describe ahora la idea de lo Absoluto, de tal manera que todas aquellas mismas diferencias que están dentro de lo no-absoluto tendrían que llegar a ser negadas, entonces quienes desean obtener aquella idea desde fuera entienden esto de la manera conocida; es decir, de tal modo que ellos tienen la contraposición de la reflexión y de todas las diferencias posibles del mundo de la reflexión por el punto de partida de la filosofía, y especulan lo Absoluto considerándolo un *producto* que arrojaría la unificación de aquellas contraposiciones, producto en el que lo Absoluto tampoco llegaría en modo alguno a estar puesto para ellos en sí mismo, sino solo por medio de la identificación o indiferenciación. O bien, procediendo de manera aún más burda, ellos imaginan el proceder del filósofo de tal modo que este, sosteniendo en una mano lo ideal o lo subjetivo, y en la otra lo real u objetivo, muele a golpes a los dos hasta volverlos añicos, siendo entonces lo Absoluto

el producto de esta demolición. A ellos quisiera uno repetir por centésima vez: no hay para nosotros ningún subjetivo ni ningún objetivo, y lo Absoluto, considerado en cuanto la *negación* de aquellos contrapuestos, es para nosotros solo la identidad absoluta de ambos: mas ellos no lo entienden así y quedan fijos en el único Absoluto comprensible para ellos, es decir, en el que [I/6, 23] surge por *composición*. A muy pocos de los que llegan a percatarse de que aquella descripción de lo Absoluto en términos de una identidad de todas las oposiciones es una mera descripción negativa, se les ocurre de vez en cuando que el filósofo, sin embargo, exige aún *algo completamente diferente* para el conocimiento de lo Absoluto, y así aquella descripción se muestra clara y cabalmente insuficiente respecto de una que fuere verdadera. Por ejemplo, la intuición intelectual no puede tener respecto de lo Absoluto otra relación que la inmediata. Para ellos, según sus conceptos psicológicos, es una mera intuición de aquella identidad auto-creada por el sentido interno, siendo por tanto una intuición perfectamente empírica; por el contrario, la intuición intelectual es además un conocimiento que constituye el en=sí del alma misma, y solo por eso es denominada intuición, toda vez que la esencia del alma, que está con lo Absoluto y es lo uno y aun es este mismo, no puede tener respecto de lo Absoluto otra relación que la inmediata.

No poco se les escapa como las formas completas, dentro de las cuales lo Absoluto puede llegar a ser expresado, que quedan reducidas a las tres únicas posibles, que residen dentro de la reflexión y que están expresadas por las tres formas del silogismo[17], formas que *el conocimiento intuitivo sin mediación alguna* sobrepasa infinitamente a cualquier determinación mediante conceptos.

La primera forma de ponerse de la absolutidad es la categórica y puede expresarse solo negativamente dentro de la reflexión por un Ni-Ni. Es claro que en esta forma no reside ningún conocimiento positivo bajo todos los respectos y que solo la intuición productiva que allí está entrando colma este vacío y garantiza lo positivo que hay en aquel Ni-Ni.

La otra forma de aparición de lo Absoluto dentro de la reflexión es la hipotética: si hay un sujeto y un objeto, entonces lo Absoluto es la forma igual de ambos. La identidad es predicada justo de esta esencia igual o en=sí de uno y otro, esencia que incluso no es subjetiva y, sin duda, es predicada de esta esencia considerada en sí misma, y no en

17 Compárese con *Bruno o sobre el principio natural y divino* [N. del T].

cuanto es lo vinculante ni en tanto es lo vinculado; pues en este caso la identidad sería un mero concepto de relación, del cual la identidad precisamente debe llegar a ser distinta, por la siguiente [I/6, 24] razón: porque ella tiene que describirse en tanto una identidad *absoluta*; es decir, en cuanto una identidad adecuada a aquella *esencia* en sí misma, pero no con base en la relación de los opuestos vinculados. La identidad, que dentro de la primera forma era una mera identidad negativa y en la que lo Absoluto estaba apenas determinado formalmente, viene por tanto a ser, dentro de esta forma, la identidad hipotética y positiva, y determina positivamente a lo Absoluto. Si ahora se dice también que esta determinación tendría todavía una referencia a la reflexión, en tanto esta determinación cancelaría la oposición mediante la afirmación de su contraparte, tal y como la primera cancelaría la oposición por medio de la simple negación de sí misma, entonces esto es completamente correcto, pero entonces yo preguntaría de qué otra determinación posible no sería igualmente válida. Muy a menudo el concepto de substancia de Spinoza ha sido tildado de envejecido y, por tanto, de dogmático, porque también en él queda anulado el único conocimiento posible de lo Absoluto –el conocimiento inmediato–, conocimiento que describió tan claramente en la proposición: *"Mens nostra, quatenus se sub aeternitatis specie cognoscit, aeternus Dei cognititonem necesario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi"*, y porque con el medio auxiliar de sus definiciones y descripciones se quiere lograr el conocimiento de aquello que, de entre todos los objetos, solo puede llegar a ser conocido únicamente de manera inmediata. Los conceptos de infinitud, indivisibilidad y simplicidad, ¿acaso no han de tratarse de otra manera que el concepto, la substancia o cualquier otro que esté a nuestra disposición, ya que la mayoría expresa que aquello que dichos conceptos desean describir, aun mediante su composición, es algo meramente negativo para la reflexión?

La tercera forma, la forma preferida por la reflexión para describir lo Absoluto y, en especial, la conocida por Spinoza, es la forma disyuntiva. Solo hay uno, mas este uno puede llegar a ser especulado por entero de manera perfectamente igual en cuanto lo ideal entero o en tanto lo real entero: esta forma surge de la unión de las dos anteriores, pues aquel uno y mismo, que no puede llegar a ser especulado por Spinoza de manera inmediata y simultánea, sino de manera igual ya como lo uno, ya como lo otro es, precisamente por tal razón, en sí *o* lo uno *o* lo otro (según la primera forma) y, no obstante, es la esencia *común*, la identidad de ambos (según la segunda forma), tanto más cuanto que puede llegar a ser de todos modos

especulado, dentro de su independencia de ambos [I/6, 25], de igual manera, ahora bajo este, ahora bajo aquel atributo[18].

Esta forma de expresar lo Absoluto ha sido también la más predominante dentro de la filosofía. Pues si, por ejemplo, el autor de la sedicente prueba ontológica de Dios declara que Él sería lo uno, respecto del cual el pensar envolvería el ser, 'y' la idea, la realidad, entonces no quiso decir con esto: dentro de Dios, lo ideal y lo real estarían anudados de tal modo que ambos serían *a la vez*[19]; por el contrario: Dios, en cuanto tal, sería sencillamente lo ideal *y* sería también simplemente lo real sin ulterior determinación; lo ideal y lo real no dejan desplegarse a Dios a partir de la *mezcla*; antes bien, para Dios cada uno sería *por sí* mismo y está por sí mismo *todo entero*.

Esta identidad de lo ideal y lo real –en modo alguno mediata, sino totalmente inmediata, interna, no externa–, por necesidad y desde siempre y ante todo, ha tenido que quedar oculta a quienes en general es inaccesible la suprema cientificidad, respecto de la cual el primer paso es el conocimiento de que lo ideal=lo Absoluto, *sin llegar a ser integrado*[20] *con lo real*, es en sí mismo también [lo] real absoluto.

Entre tanto, la polémica contra la identidad absoluta del ser y del pensar, en cuanto expresión de la absolutidad, es acogida como la cosa más extraordinaria por quienes no han dado el primer paso hacia la filosofía, toda vez que no pueden expresarse sino a través de los conceptos de la reflexión: ellos, por ejemplo, no saben encontrar ni pueden ofrecer ninguna descripción de lo Absoluto salvo la que está en Spinoza, ya se trate de aquello que *sería* únicamente *por sí mismo*: ya *sea* aquello que tendría el fundamento total y completo de su *ser* exclusivamente *dentro de sí mismo*, etcétera, a partir de lo cual entonces queda claro ya que esa disputa sobre las definiciones de lo Absoluto es una vana fantasmagoría que, si acaso puede deslumbrar, en nada afecta a la cosa misma.

Pues todas las posibles formas de expresar lo Absoluto son en rigor solo formas de la manifestación de este dentro de la reflexión, con lo que todas ellas son así

18 Schelling da la disyunción un sentido analítico, por un lado, y un sentido sintético, por el otro. Lo Absoluto integra dentro de su concepto ambos sentidos y así él puede ser ya uno ya otro, según su libertad para determinarse en uno u otro sentido y sin mácula de su unidad [N. del T.].

19 Es decir, el espíritu de la prueba, según Schelling, no es hipotético-positivo (segunda forma); por ende, la prueba no afirma positivamente algo. Una afirmación sobre la esencia (de Dios) no es implícitamente una afirmación sobre la existencia real. La prueba de Anselmo no es positiva. Si Dios existiera, entonces Dios *sería*... [N. del T.].

20 Compuesto, mezclado [N. del T.].

perfectamente iguales. Pero la esencia *misma* de aquello que en cuanto ideal es inmediatamente real, no puede llegar a ser conocida a través de explicaciones, sino por intuición nada más; pues solo lo compuesto es cognoscible por descripción; lo simple [I/6, 26], por el contrario, quiere ser intuido. Como también la luz, respecto de la naturaleza, podría venir a ser descripta de la única manera correcta en cuanto un ideal que, en cuanto tal, es real, de tal modo, sin embargo, que si el ciego de nacimiento aspirase a un conocimiento de la luz misma, entonces puede llegar a la absolutidad solo por analogía y de ninguna otra manera, por ejemplo, con base en la oposición y en el contraste con la finitud, sin que fuere asentado con esto que el espiritualmente ciego tuviere así una intuición de la *verdadera esencia* de la absolutidad.

Esta intuición asimismo no es igual a la intuición de cualesquier figura geométrica en el modo de la máxima validez universal en que pueda llegar a *darse*, sino que para cada alma, tal y como la intuición de la luz para todo ojo es especialmente sui generis, de la misma manera esta intuición es aquí una intuición de todos modos meramente individual, pero dentro de esta individualidad empero es justo así revelación de *validez universal*, tal cual la luz es para el sentido empírico, y este podría ser el punto por el cual quisieran anudarse también las alusiones de Eschenmayer con las afirmaciones de la filosofía en los posteriores desarrollos de ambos lados.

El único órgano adecuado a un objeto cual lo Absoluto es un modo de conocimiento asimismo absoluto, que no viene a añadirse al alma a través de la disciplina, la instrucción y la propedéutica, etcétera, sino que es su verdadera substancia y lo eterno de ella. Pues así como la esencia y naturaleza de Dios, en cuanto especulado dentro de lo Absoluto, consiste en la idealidad a reconocerse solo inmediatamente, así también está la esencia del alma dentro del conocer, la cual es una con lo simplemente real, por tanto, una con Dios; de ahí también que la intención de la filosofía, por cuanto atañe al hombre, no es darle algo sino elevarlo desde lo accidental, el cuerpo, el mundo de la apariencia, la vida de los sentidos: un cortar tan puro como sea posible para reconducirlo a lo primordial. De aquí además que también toda exhortación para practicar la filosofía, exhortación que antecede a aquel conocimiento, solo pueda ser ofrecida de manera negativa, pues ella, por ejemplo, muestra la nulidad de toda contraposición finita y conduce el alma indirectamente a la intuición de lo infinito. Ella se dedica desde sí misma a conseguir [I/6, 27] esto, es decir, al mero describir negativo de la absolutidad, y lo deja de lado tanto más cuanto que ella ya no precisa más de él.

Dentro de todos los sistemas dogmáticos, contando también el criticismo y el idealismo de la *doctrina de la ciencia*, la principal cuestión va dirigida contra de la posibilidad de una realidad de lo Absoluto, realidad que, según tales sistemas, sería *externa e independiente de la idealidad.* Dentro de todos ellos, por ende, es imposible un conocimiento inmediato de lo Absoluto; puesto que, tal y como ha sido expresada de la manera más clara la contradicción de la exigencia 'del conocimiento inmediato de lo Absoluto' a través de lo antedicho, lo en=sí viene a ser de nuevo, mediante el conocer mismo, un producto del alma; por ende, un *mero* noúmeno, y cesa de ser un en=sí.

La presuposición de un conocimiento que pueda suministrar apenas lo Absoluto (sin importar cuál sería el medio que lo suministra) puede mostrar el Absoluto de los filósofos en tanto algo supuesto solo para poder filosofar: ya que además tiene lugar lo opuesto, y todo filosofar comienza y ha comenzado primero con la idea, que llegó a ser vital, de lo Absoluto. Lo verdadero solo puede venir a ser en la verdad, lo evidente en la evidencia; la verdad y la evidencia misma, sin embargo, son claras por sí mismas y tienen, por ende, que ser absolutamente y tienen que ser la esencia misma de Dios. Antes de haber sido conocido esto, nunca jamás fue posible concebir la idea de aquella evidencia superior, buscada por la filosofía, y más tarde, gracias a la tradición, la palabra y el nombre de *filosofía* vino a parar también en manos de quienes inhiben el impulso interno hacia ella misma, pretendiendo filosofar también sin aquel conocimiento, cuyo primer surgir fue a la vez el de la filosofía.

Pero quien ha experimentado aquella evidencia –evidencia que yace dentro de la idea de lo Absoluto, y solo dentro de ella, siendo todo lenguaje humano débil para describirla–, ha llegado no menos a tener que considerar por entero inadecuados respecto de la idea de lo Absoluto todos los intentos de describir a esta con base en el creer, el presentir, el sentir o cualquier otro nombre inventado a discreción, y de restringirla y reconducirla a lo individual del individuo, siendo insuficientes no solo para alcanzarla, sino que suprimen su misma esencia.

4. Procedencia de las cosas finitas de lo Absoluto y su relación con él

Sinopsis

I. Cuestiones preliminares

1. Origen y fundamento del mal
   A. Aclarar el origen de la conciencia real y de la singularización y separación desde lo Absoluto; explicar cómo la singularización y separación desde lo Absoluto están puestas a la vez con la conciencia real. En general: cómo es posible deducir con base en la idea de lo Absoluto una conciencia de lo real, que es la fuente del mal y de un modo de visión finita.
   B. Acotación del perímetro del problema con base en un fragmento del *Bruno*, en donde estaba planteado y solucionado el problema: "Permítasenos, pues, rememorar

también cómo todo cuanto surge y proviene de aquella unidad o parece arrancarse de ella, la *posibilidad* del ser por sí mismo dentro de ella, estaría sin duda determinada desde siempre, mas la *realidad* del existir singularizado yacerá solo *dentro de este mismo existir*, e incluso de manera ideal meramente, pero en su calidad de ideal [este mismo existir singularizado] solo tendría lugar en la medida en que una cosa sea capaz de ser dentro de lo Absoluto en virtud de su índole [Art] especial, es decir, en tanto *ella misma sea capaz de hacerse unidad*".

C. Las instancias del problema son:

(i) El desgajamiento de la unidad absoluta: la caída desde lo Absoluto es consecuencia de la libertad o *la posibilidad del ser por sí mismo dentro de la Unidad*.

(ii) La posibilidad del ser por sí mismo dentro de la unidad estaría determinada eternamente: desde siempre o absolutamente.

(iii) La realidad del existir singularizado reside dentro de este mismo, en virtud de su autonomía; pero dentro de lo Absoluto, esta realidad yacería dentro de la unidad solo de forma meramente ideal.

(iv) La idealidad, por lo tanto, es condición de existencia del singular.

(v) El existente singular es posible –tiene una realidad verdadera (ii)– solo por y únicamente por su capacidad de permanecer dentro de lo Absoluto en virtud de su índole especial [idea], es decir, por su capacidad de volverse uno con éste, imitándolo.

2. La filosofía práctica es el espacio de la solución del problema central: el origen de la conciencia real. Pero antes:

A. Es menester resolver algunas dudas sobre el conocimiento verdadero e inmediato de lo Absoluto; en particular, ver por qué la intuición intelectual *expresa* la absolutidad de lo Absoluto. De ser así, la yoidad queda superada.

II. La intuición intelectual

3. La intuición intelectual hace comprensible la esencia de lo Absoluto.

A. Las presuposiciones sobre la intuición intelectual: (i) es simple: no hace referencia a la diferencia ni a la multiplicidad, (ii) lo conocido en ella y por ella ha de expresarse en cuanto *absolutidad*, es decir, en tanto incondicionalidad (libertad). La absolutidad es la llave de la solución al tema planteado en el fragmento de *Bruno*. El conocimiento por intuición intelectual es el único conocimiento primero. Cualquier otro deriva de ella.

B. Propiedades de la intuición intelectual. La esencia sencillamente simple de la intuición intelectual es la absolutidad. De donde resultan las siguientes categorías:

(i) La *forma*: es la relación del ser respecto a la esencia. La forma a su vez es forma de lo ideal, de lo simple. Lo ideal no tiene mezcla con lo real.

(ii) La *adecuación*: si el ser es adecuado al concepto, entonces la forma absoluta es la adecuación de lo real a lo ideal.

(iii) *La idealidad de la forma*: la forma es lo ideal, porque el ser, dentro de la esencia, no es diferente, sino adecuado al concepto.

(iv) La *forma eterna* es la adecuación del ser respecto del concepto. Lo ideal simple no está determinado a ser forma: a ser determinabilidad real porque "lo ideal no tiene mezcla con lo real."

(v) *Lo real*: es mera consecuencia de la forma. Lo real según la esencia y según la determinación ideal. Según la esencia, lo real es "esto mismo"; según la determinación ideal, es eternamente *uno tal que es otro distinto* del primero.

C. Lo simple o la esencia: en la intuición intelectual "no hay una transición de la esencia a la forma como no hay tampoco un tránsito de la idea del círculo a la forma de la equidistancia de todos los puntos de la línea respecto del punto medio uno". Por tanto, no hay causalidad o eficiencia en la esencia. La forma dice referencia al lado real de la idea de círculo. La multiplicidad (de puntos) está dada inmediatamente con la idea correspondiente.

D. La forma de la determinabilidad: por ejemplo, la forma de la determinabilidad de lo real por lo ideal. *La verdad fundamental es*: "No habría ningún real en sí, sino solo un real determinado por lo ideal". El orden dentro del conocimiento absoluto: lo ideal es primeridad, *la forma de la determinabilidad de lo real por lo ideal* es secundidad, y lo real mismo es terceridad. La forma dice *determinabilidad* de lo real por lo ideal, en consecuencia, forma implica la forma ideal. La intuición intelectual expone y hace comprensible dicho orden.

E. Dios es la esencia simple y una de la Absolutidad. La Absolutidad es la forma o la distinción de Dios. La absolutidad, según el significado original, se refiere a la forma.

F. El saber. Si la forma de la determinabilidad de lo real aparece dentro del alma mediante lo ideal en cuanto el saber, entonces la esencia aparece en calidad de *en=sí* del alma misma, y es una con ella, de suerte que el alma, intuyéndose bajo la *forma de la eternidad*, intuye la esencia misma. Dios no podría llegar a ser descrito en cuanto aquello que es demostrado meramente por presentimiento, sentimiento, etcétera.

4. La conciencia real es una determinación de la forma en el modo del auto-conocer: la conciencia real, en calidad del auto-conocer (auto-conocimiento), es aquello *dentro de lo cual* lo ideal se conoce a sí mismo.

A. *El auto-conocer* tiene que llegar a ser especulado no en calidad de un mero accidente o atributo de lo ideal=absoluto, sino en cuanto un independiente e incluso en tanto un absoluto:
B. Por medio de *la conciencia real*, lo real tiene que ser igual a lo Absoluto; por ende, en virtud de la absolutidad propia de la conciencia real, lo real no tiene mezcla con lo ideal.
C. Absolutidad de lo real. Lo real es un real por sí mismo. La igualdad es condición de posibilidad de un fundamento ideal: lo Absoluto no puede ser fundamento ideal de nada que no fuera absolutamente igual a él.

III. Respuesta a las cuestiones preliminares.

5. Respuesta a Eschemayer y a las cuestiones preliminares planteadas en 1.
   A. La conciencia (el auto-conocimiento) de lo Absoluto es un exteriorizarse de la Absolutidad. O bien: el exteriorizarse de lo Absoluto es el autoconocimiento solo en la forma de la absolutidad.
   B. Eschemayer no comprende el exteriorizarse de lo Absoluto. Piensa que si él sale de sí mismo, se divide, se diferencia, estableciéndose la oposición absoluta entre conciencia real y Absoluto: "Para la identidad absoluta –afirma–, el conocerse a sí misma, el salir ella misma de sí misma, el partirse es *uno y justamente lo mismo*".
   C. Revisión crítica del planteamiento de Eschenmayer. El sentido de la pregunta por la posibilidad del autoconocimiento de la absolutidad alude al origen de las diferencias reales a partir de la absolutidad.
   D. Toda distinción es solo formal. Eschemayer supone que las distinciones –finito e infinito– son modificaciones=distinciones reales de lo eterno. Se demostrará que: (i) lo ideal=simple, en referencia a la forma, permanece dentro de su identidad, y que (ii) las distinciones formales (finitud e infinitud) dadas a partir de la absolutidad no constituyen diferencias reales porque:
   E. No hay diferencia/distinción. La identidad no afirma la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo. Eschemayer no entiende –porque juzga sin intuición intelectual– que el concepto de forma implica una distinción formal pero no real. El auto-conocimiento, por ende, no constituye diferencia real alguna.
   F. La identidad es un predicado de lo Absoluto. La identidad no está predicada de Dios o lo Absoluto en cuanto el vinculo (cópula) de lo subjetivo y lo objetivo, pues la identidad no es la composición de la subjetividad y la objetividad, como asume Eschenmayer. Antes bien, la identidad es un predicado de lo Absoluto, de lo idea =simple.

G. No hay causalidad dentro de lo Absoluto. El auto-conocer –la exteriorización de la identidad– no es una acción efectiva: *en lo Absoluto no hay alteración o tránsito de la esencia a la forma*, pues "la forma es tan eterna como la esencia, y es tan inseparable de ella como la absolutidad lo es de la idea de Dios". En el universo de lo eterno, por ende, no hay oposición ni exterioridad. El concepto de alteración, por el contrario, está asociado con la sucesión real [*Folge*]. No hay causalidad, sino *sucesión ideal*.

H. Sucesión ideal en lugar de causalidad. El origen del malentendido consiste en transferir al espacio eterno el concepto de efecto, que implica a la vez el concepto de alteración de la substancia. La idea de sucesión ideal, en lugar de la noción de causalidad, es la única válida en la vida eterna.

I. No hay división o partición dentro de la identidad. El auto-conocer no es una división, en la que una parte de la identidad absoluta (esencia) se convertiría en sujeto (lo ideal=simple) y otra en objeto (lo real). Se rechaza también la suposición según la cual la división sea una partición del objeto, tal y como si a este le surgiera su imagen en el reflejo. La división consiste en que hay partes de sujeto y partes de objeto: una parte dentro de él mismo; otra dentro de la imagen. Pero la identidad no es la identidad entre el objeto y su imagen.

IV. Deducción de las ideas

6. Dentro de la identidad no hay no-identidad. Eschenmayer afirma: "Dentro del auto-conocer, la identidad viene a ser diferente de sí misma; [es decir] dentro de lo objetivo o lo real, en tanto lo enfrentado a ella, la identidad llega a ser, por ende, no=identidad o diferencia, necesariamente".

A. La forma de la identidad. La diferencia es solo *el llegar a ser* de la identidad dentro de la forma de esta. La identidad pasa a una multiplicidad, asumiendo las formas singulares y especiales, tal y como la idea de círculo comprende inmediatamente los puntos exteriores al centro.

B. La identidad dentro de la forma. La diferencia de la identidad respecto de ella misma no es una diferencia real y positiva. La identidad, por ende, no llega a ser una no-identidad. De nuevo: la diferencia es formal. La identidad no se transforma en no-identidad, sino en ideas.

C. Las formas, en calidad de diferencias, son las ideas. Las ideas son las formas solo si las formas son la forma ideal. El teorema de la identidad absoluta surte la demostración (por intuición intelectual a modo de axioma) respecto de las ideas: puesto que lo

universal, el concepto, es uno e igual con lo singular y puesto que el concepto es a la vez lo singular, entonces la idea en general es la relación universal inmediata de lo ideal=simple con lo singular de sí mismo.

D. Estructura interna de las ideas. Por tanto, dentro de las ideas (i) no hay una sola diferencia real, (ii) dentro de las ideas están las posibilidades de las cosas (no su realidad) y (iii) las ideas son réplicas de Dios o lo Absoluto (el modelo original).

E. El auto-conocer remata en las ideas. Por medio del auto-conocer, lo Absoluto viene a ser diferenciado, pero solo dentro del universo de la idea. Esta, además, resuelve la objeción planteada por Eschenmayer. El auto-conocer, por consiguiente, no es un llegar a ser en la diferencia en tanto la diferencia de lo real-efectivo. El argumento de Eschemayer no vale ni para la réplica ni para lo Absoluto.

F. La diferenciación dentro de lo Absoluto está dada en la forma del auto-conocimiento, una forma de sentido ideal. Lo Absoluto mismo, si se diferenciara, no se diferenciaría *dentro de sí*, sino dentro de otro cabe sí. Este otro es el modo de la conciencia real: *este diferenciarse dentro de otro tampoco es un diferenciarse por sí mismo, sino a través de la forma y dentro de ella*. La forma fluye, sin obrar alguno, desde la plenitud de su absolutidad en cuanto otro Absoluto no menos independiente.

V. La auto-representación de lo infinito

7. El auto-conocerse es una eterna conmutación [*Umwandldung*] de la idealidad pura en realidad a modo de un finitar.

A. La conmutación de lo ideal=simple en cuanto la identidad absoluta es, por ende, una auto-representación [*Selbstrepräsentation*].

B. El auto-representarse de lo Absoluto en la forma de lo finito es el conocimiento de sí de lo infinito dentro de lo finito y a través de este.

C. La forma productiva. Esta auto-representación es un producir mediante la forma absoluta.

D. La conmutación de la identidad absoluta es una auto-absolutización en dos unidades correspondientes, unidades por las cuales la identidad consuma la exposición interna de su libertad.

E. La absolutidad implica la conmutación dentro de la igualdad o la equivalencia. Así, lo finito está dentro de su Absolutidad solo si es considerado de manera equivalente bajo la forma de ambas unidades: la ideal y la real.

F. Conmutación de la unidad en las unidades real e ideal. La unidad descrita como la representación de lo infinito dentro de lo finito y la unidad descrita como la representación de lo finito dentro de lo infinito son conmutables.

G. Las ideas son la conmutación o la producción de la idealidad en la forma correspondiente a la unidad real y la unidad ideal. La forma, en primer lugar, llega a lo objetivo convirtiéndose en un mundo igual a lo Absoluto. Este mundo es por ende una *realidad* de seres por sí mismos reales.

H. El poder de llegar a ser por la capacidad de conmutación. La forma comparte potencia o poder con lo Absoluto.

I. La potencialidad absoluta. Gracias a la potencialidad absoluta, la forma conmuta en una realidad igual a lo Absoluto, pudiendo la idealidad *concretarse* o *especificarse* en formas singulares especiales.

J. Las ideas son las potencias de la idealidad de la forma. En virtud de lo dicho, la auto-representación es una auto-*exposición* de la identidad por sí misma incondicional.

K. El producir de las ideas es la capacidad de conmutar en una auto-exposición de lo incondicional sea finita, sea infinita. El producir es, justamente, *la trans-formación* de la idealidad de la forma en una realidad, realidad que es un *estar-dentro-de-sí-mismo* tal cual lo Absoluto está por naturaleza dentro de sí mismo, siendo por eso la unidad de todas las unidades.

VI. Teogonía de lo Absoluto

8. Las ideas son asimismo necesariamente productivas. También ellas producen solo lo Absoluto.

A. Las relaciones absolutas de identidad son la igualdad, adecuación y simultaneidad. En virtud de ellas, las ideas mantienen simetría interior con la unidad original, y en virtud de su productividad generan una teogonía ideal, absoluta. Este es el plano de la sujeto=objetivación.

B. La teogonía absoluta refleja el orden ideal de las ideas. Las ideas producen lo Absoluto, producen ideas, producen unidades.

C. Las ideas reproducen la relación absoluta. La relación entre estas unidades reproduce la *unidad original*: son imágenes de la relación absoluta, generando por auto-exposición infinitos universos: todo lo generado es dependiente de lo que genera y, *a la vez*, autónomo, libre, independiente. En esto, el producir de las ideas expone la relación absoluta.

D. La primera ley de la forma de la absolutidad de lo uno implica una *sujeto=objetivación* (una auto-exposición) que va a lo infinito. Va al infinito: el primer producir es la representación de lo finito en lo infinito o la determinación de lo real por lo ideal.

E. La forma de la absolutidad de lo uno se reduce a la unidad de Dios porque "nada verdaderamente singular y especial hay dentro de aquel mundo" (ideal).

F. La ley de la forma de la absolutidad de lo uno es la determinación real o la determinación válida para los niveles graduales de la esencia: los dos el lados de la sujeto=objetivación. Por tanto, todo es "absoluto, ideal, alma íntegra, *natura naturans* pura".

VII. El mundo sensorial

9. El origen del mundo sensorial. Preliminares, *revisión del neoplatonismo*. En torno a "los innumerables e infructuosos intentos realizados para producir una continuidad entre el mundo intelectual y la naturaleza finita".
   A. La doctrina de la emanación: degradación gradual del flujo de la divinidad y su alejamiento paulatino de la fuente primordial. El flujo transita por último hacia lo contrapuesto (la materia, la privación).
   B. La doctrina de la fulguración. Dentro del mundo absoluto no hay limitación porque Dios solo produce lo real=lo simple, es decir, lo Absoluto. La producción de lo real por fulguración sucesiva es necesariamente absoluta. La fulguración produce su similar, pero nunca es un continuo transitar hacia lo contrario. Lo contrario (la materia) es precisamente la absoluta privación de toda idealidad. Lo finito no puede surgir de lo infinito por una reducción o contracción de la luz divina.
   C. La doctrina de la degradación. El surgimiento del mundo sensorial por un alejamiento gradual a partir de Dios merece mayor consideración que cualquier otra. Este punto de vista asume una relación directa de la esencia divina o de su forma con respecto del substrato del mundo de los sentidos. El "aguijón de esta pregunta" (Platón) rompe la continuidad del todo fenoménico con la divina perfección. Solo a través de este modo se le aparecerá aquel mundo dentro de su verdadero no-ser.
   D. Crítica a la cosmología en el *Timeo*. Platón no subordina a la divinidad una materia caótica original. "El *Timeo* es una consagración de las nupcias entre el intelectualismo y ambos conceptos cosmológicos –Dios y materia– que prevalecen ante su intelectualismo". El *Timeo*, debido a su proximidad con los conceptos modernos, se hizo familiar con más facilidad que el superior espíritu inmortal de las auténticas obras platónicas, el *Fedro*, la *República*.
   E. El no ente y la materia. Explicación neoplatónica de la materia. La materia es la nada. Platón denomina a la nada: *lo que no es* (οὐκ ὄν). Platón no admite tampoco entre aquella y la divinidad una referencia directa o una ***relación real*** cualquiera. Por cierto, la teoría de la degradación de la luz es ***realismo vulgar*** porque afirma una referencia directa entre la nada y la divinidad, y porque asume el origen del mundo sensible a partir de esta representación y también porque admite cualquier especie de dualismo.

F. La nada y la cosmología maniquea. El sistema religioso persa no es un dualismo. Afirma la unidad de los *principios* de finitud e infinitud. Explica la *mezcla* del principio infinito y del principio finito dentro de las cosas sensibles suponiendo dos esencias paradigmáticas en mutuo conflicto. Al final del mundo, cuando ocurra la disolución de todo lo concreto, los dos principios vendrán a separarse y a colocarse cada uno de ellos dentro de su propia cualidad. La esencia primordial que está contrapuesta a lo real no es en modo alguno privación, nada pura; por el contrario, es un *principio* de la nada y de las tinieblas.

G. El concepto de principio designa una realidad positiva, un poder actuante; en el principio del mal hay un poder operando en la nada y enturbiando la luz dentro de la refracción. Hay pues un principio del mal o un *principio* de la nada. Ante el bien supremo –lo igual=lo eterno que está con él– no puede haber enfrentado nada semejante a un principio del mal o un *principio* de la nada, pues este, según el orden de la esencia, es solamente derivado de la segunda generación y no de la primera. Tal es el estatus ontológico de un *principio* de la nada.

H. La materia no es el agente positivo y productor de lo finito. También es falso considerar un agente negativo subyacente de lo finito. Diversos puntos de vista sobre la materia: en primer lugar, sería una materia con infinita multiplicidad de cualidades; en segundo lugar, sería la materia insípida, destilada en la forma simple vacío indeterminado; en tercer lugar, la materia convertida en la nada. Los adeptos a estos tres puntos de vista hacen de Dios el autor del mal. Pero *la materia, la nada, no tiene por sí ningún carácter positivo*. Ella llega a ser el principio del *mal* después que la irradiación del bien entra en conflicto con este.

I. *El dualismo* resulta de concebir una limitación en la primera operación o el primer eflujo de Dios, limitación que llega a ser una oposición y así principio independiente.

VIII. La caída

10. El origen del mundo sensible no es explicable por una transición gradual alguna desde lo Absoluto a lo real. Solo es pensable en calidad de una perfecta fractura por una fisura de la absolutidad.

A. El idealismo absoluto no explica ni hace una deducción positiva la caída. La filosofía no es una deducción positiva del desarrollo de las cosas reales a partir de lo Absoluto, pues dentro de Dios o lo Absoluto no reside el fundamento positivo de las cosas reales.

B. Dios es solo el fundamento de las ideas. Nada positivo o según efecto hay en las ideas. Nada en lo Absoluto constituye un canal abierto desde lo infinito hacia lo finito.

C. La filosofía no demuestra el ser real. Tiene una relación negativa con las cosas fenoménicas; por tanto, no prueba que ellas tienen ser. Prueba, por el contrario, que las cosas no son (realmente reales). En consecuencia, la filosofía no puede dar a las cosas relación positiva cualesquiera respecto de Dios.

D. Lo Absoluto es lo único real; las cosas finitas, por el contrario, no son reales. El fundamento de las cosas finitas radica en una *participación* de la realidad de lo Absoluto en ellas o en su substrato, participación que vendría desde lo Absoluto. El fundamento solo puede yacer dentro de un *alejamiento* o una *caída* de lo Absoluto.

E. La doctrina de la caída de Platón es también la doctrina verdaderamente platónica. La caída es un desgajamiento desde la imagen original: el alma cae desde su bienaventuranza y nace dentro del universo temporal. Es un desgarramiento del alma respecto del universo verdadero. La caída y la doctrina secreta dentro de los misterios griegos están enfrentadas con la cosmología creacionista de la religión popular. El origen del mundo sensorial no se representaría por *creación*, distando mucho de ser un surgimiento positivo a partir de la absolutidad y siendo más bien una caída de ella.

F. Relación de la caída con la doctrina moral de Platón. Según la doctrina práctica platónica expuesta en *Fedón*, el alma, la fallida divinidad dentro del hombre, tiene que purificarse de la relación y comunidad con el cuerpo para morir para la vida de los sentidos, recuperar lo Absoluto y volver a participar otra vez de la intuición del paradigma original. Los misterios eleusinos prefiguran esta doctrina con la historia de Deméter y del rapto de Perséfone.

IX. Lo Absoluto y la libertad

12. Retorno al problema inicial. La conciencia real es una conciencia fallida. Explicación de la caída con base en la absolutidad en cuanto el poder ser libre del ser por sí mismo.

A. La eterna eficacia [*Wirkung*] de la forma es la reproducción de la esencialidad de lo Absoluto dentro del objeto. Este, por tanto, es igual a lo Absoluto en virtud de la ley de la identidad: puede ser por sí incondicional solo si está vinculado, dentro de sí mismo, a la esencia. Fuera de la relación absoluta, es una mismidad impropia.

B. Dios no es causa eficiente de la caída porque estando libre de envidia quiere que todo sea semejante a Él, razón por la que inculca en el todo el ser por sí mismo. *La absolutidad consiste en que Él concede a su réplica, amén de la esencia* (el estar dentro de la relación absoluta), *también la independencia de sí misma*.

C. La libertad, "Este ser=dentro=de=sí=mismo, esta realidad propia y verdadera del primer intuido, es *libertad*". La libertad de la réplica: de la primera independencia

de la réplica mana todo cuanto remanece en el mundo de la manifestación de nuevo como libertad. Esta libertad es todavía el último rastro y en cierta forma la efigie de la divinidad intuida dentro del mundo caído

D. La mismidad de la réplica: "Si la réplica, en cuanto un absoluto que tiene en común con el primero todas las propiedades, no estuviere verdaderamente dentro de sí y no fuere lo Absoluto, entonces no *podría* ser captada dentro de su *mismidad*, para ser verdaderamente como lo *otro* absoluto".

E. La mismidad significa "ser verdaderamente como otro absoluto". Las condiciones de la mismidad: la réplica tiene que estar *dentro de sí* y tiene que *ser lo Absoluto*. Pero la réplica no puede ser en cuanto lo *otro* Absoluto sin separarse justamente por esta vía del absoluto verdadero, o caer desde él".

F. La relación de necesidad. Vale de la réplica en cuanto expresa su verdadera relación con lo Absoluto. La caída es la contingencia de la réplica porque la mismidad suprime la verdadera libertad: "Pues la réplica está *verdaderamente* dentro de sí misma y es lo Absoluto solo dentro de la auto-objetivación de lo Absoluto, es decir, solo en tanto está simultáneamente dentro de este; esta su relación respecto de lo Absoluto es la relación de la *necesidad*".

G. La mismidad es la afirmación de la cualidad propia, la libertad del ser propio antepuesta a la necesidad original y separada de ella: "Mientras ella [la réplica] por ende esté dentro de su *propia* cualidad, en cuanto libre, separada de su necesidad, deja de ser también libre y se enreda con aquella misma necesidad, la cual es la negación de aquel Absoluto; es, por lo tanto, un finito puro".

H. La verdadera nada es la libertad dentro de su independizarse de la necesidad. Esta independencia embarga improductividad y la réplica "no puede producir las cosas sensibles y reales".

I. El fundamento de la caída no reside en lo Absoluto; finca en un real como *tal* que, captándose fuera de la relación constitutiva con lo Absoluto, impone su ser por sí y así se vuelve real y hace de la realidad *su* propia realidad: "También en cuanto fundamento del producirse de la misma, no yace ahora en lo Absoluto: radica exclusivamente *en lo real*, está en lo *intuido mismo*, que ha de captarse por entero en el modo de un independiente, libre".

J. El fundamento de posibilidad y de realidad de la caída. El fundamento de posibilidad yace en la libertad. Reside de todos modos en la forma, y por tal manera dentro de lo Absoluto, en tanto que la libertad está puesta dentro de lo real por la representación de lo ideal=lo Absoluto. El fundamento de *realidad* yace únicamente en lo fallido mismo, el cual, justo por esto, produce la nada de las cosas sensibles solo por y *para sí mismo*.

K. La relación eterna y la necesidad. En virtud de la relación de la absolutidad con la forma, lo real, tal cual está dentro de lo Absoluto, es inmediatamente también lo ideal como tal y por ende es *idea* y así auto-representa lo Absoluto. Separado de la relación eterna; por ende, en tanto mismidad ensimismada no puede producir lo Absoluto, sino negaciones de la absolutidad, esto es, negaciones de la idea.

X. Deducción del mundo finito-real

13. El alma y su relación con lo Absoluto. El alma es la realidad de la idea porque es lo *productivo* de modo permanente y lo productivo de modo permanente es siempre la *idea*; la idea, en cuanto está determinada a producir lo finito=a intuirse dentro lo finito, es, pues, el *alma.*

A. El alma dentro de la finitud es el alma en la condición fallida. El venir del alma a lo objetivo, por ejemplo, en un producto: este no es un producto real salvo respecto de ella y para ella. El idealismo del alma.

B. El mundo del fenómeno y la manifestación en general tiene una *relación indirecta* solamente con lo Absoluto. La relación indirecta con lo Absoluto consiste en la auto-objetivación de lo Absoluto mediante la forma; por la forma de la absolutidad propia, la réplica puede estar dentro de sí misma y puede alejarse del arquetipo. El origen de toda cosa finita no reconduce inmediatamente a lo infinito.

C. El origen de las cosas finitas solo puede llegar a ser concebido por medio de la serie de las causas y los efectos. La ley de la serie de las causas y los efectos enuncia: *ningún* [ser] *finito puede llegar a desarrollarse inmediatamente a partir de lo Absoluto ni tampoco puede llegar a remitirse a este*. Esta ley tiene un significado negativo. Dice que el fundamento del ser de las cosas finitas es expresado como un absoluto romperse desde lo infinito.

D. La vida. Dentro de esta serie es dada una vida duplicada a la proto-idea. Hay, por tanto, dos vidas: [a] *una vida eterna*, que es una vida dentro de la relación esencial ("una vida dentro de sí misma"), y [b] una vida propia, por sí absoluta. Esta es la vida finita, por cuyo medio, sin embargo, cada una de las ideas aboca a la finitud. La *finitud* es la vida eterna *generada* de modo eterno en tanto la idealidad está expuesta dentro de un Absoluto diferente.

E. La vida duplicada de la proto-idea consta de la vida eterna infinita y la vida eterna finita. La idea original exhibe la identidad arquetípica, que es bimembre: el lado [b] por cuyo medio está dentro de sí misma, y el lado [a] por cuyo medio ella está dentro del en=sí: "Justo con esto e igualmente eterna, es concedida una vida duplicada a la proto-idea". Ambas vidas provienen de lo eterno. Su presupuesto son las categorías

intemporales básicas: la absolutidad, el mundo de las ideas, con sus respectivas formas de productividad, y la caída.

F. La identidad es el paradigma de la vida de las ideas. El universo de las ideas replica también el paradigma de la relación absoluta. A cada una de las ideas concebidas dentro de la idea original es concedida, por tanto, el mismo modelo de vida. De nuevo, una vida dentro de [a] y una vida dentro de [b], es decir, una vida dentro de sí misma.

G. La vida aparente surge de las ideas por ruptura de la relación absoluta. La igualdad interna original queda alterada porque la idea singular hace prevalecer su vida propia, subordinando a ella la vida infinita y separándose entonces de ella. Así, las ideas quedan comprometidas a la finitud. La finitud, por tanto, es una *vida aparente*.

H. Tanto la caída como este universo son, respecto de lo Absoluto y de la idea considerada en sí misma, un *accidente*. El fundamento de este accidente finca en la idea considerada desde el lado de su mismidad. La caída es extra esencial para lo Absoluto y para el arquetipo. El caer, además, no altera nada dentro de lo Absoluto y el arquetipo. Lo caído es verdaderamente *nada* y es solo por sí mismo.

I. La absolutidad de la caída. Es imposible explicar la caída por darse absolutamente desde lo Absoluto. Ella, en efecto, es "es absoluta y vendría a ser desde la absolutidad". Su ineludible fatalidad es la no=absolutidad. Por tanto, "la independencia, la cual acoge a lo *otro* absoluto y es receptiva de él dentro de la auto-intuición del primero, de la forma, tiene dominio solo hasta la *posibilidad* del ser real dentro=de=sí=mismo, pero no más allá". El *castigo* de la caída consiste en el enredo con lo finito y reside allende este límite.

J. La yoidad es el principio universal de la finitud. Fichte quiso poner el principio de la conciencia finita, no dentro de un *hecho*, sino dentro de una *acción* que lo produce. "El ser=por=sí=mismo de la réplica, deslizándose a través de la finitud, se expresa dentro de su potencia superior en calidad de *yoidad*". La dialéctica de la yoidad: "El punto del más extremo alejamiento, la yoidad, es también de nuevo el momento de reversión a lo Absoluto, el de la recepción dentro de lo ideal".

K. La yoidad sería principio de la filosofía natural. El alma intuye una copia de este principio dentro de todas las cosas. La naturaleza inorgánica es expresión del ser=dentro=de=sí. Etapas evolutivas de la naturaleza y su correspondencia con las formas de las yoidad. La *figura* del magnetismo expresa la representación de la imagen de la identidad dentro de la diferencia o la animación. Evolución de la yoidad hasta llegar a la identidad.

L. El aparecer de la razón y del saber dentro del mundo natural: "Allí donde la unidad original y prototípica, la primera copia, cae incluso dentro del mundo reproducido, ella aparece como *razón*; pues la forma, en cuanto la esencia del saber, es el saber

original, la misma razón arquetípica (*lógos*); pero lo real, en calidad de producto suyo, es igual a lo productivo, por ende, es la razón real y, en cuanto razón caída, es *entendimiento* (*Nous*)".

M. La unidad de razón y la yoidad: consideradas dentro de su *verdadera* absolutidad, ambas son uno y lo mismo: son el punto del máximo ser=por=sí=mismo de lo reproducido.

N. La redención es la intención de la historia. Razón y la yoidad son a la vez el punto en donde el mundo arquetípico es producido de nuevo incluso dentro del mundo fallido. La evolución desde el mundo fallido hacia el reino del espíritu. Los poderes supraterrestres, las ideas, llegan a ser reconciliadas, y se abajan a la temporalidad convertidas en ciencia, arte y acción moral. La gran intención del universo y su historia, por ende, es la plena reconciliación y volver disolverse otra vez dentro de la absolutidad.

O. Crítica teológica a la doctrina de la ciencia. Fichte convierte en principio propio la caída mediante el pecado. Su filosofía no puede llegar a resultados decisivos dada la mezcla de las ideas precedentes con los conceptos de la finitud propios del dogmatismo. La yoidad, que es la expresión del ser por sí mismo y sobre todo el fundamento de la finitud entera, deriva hacia una filosofía negativa. La yoidad, en efecto, solo es *su propio hacer-efectivo*, y solo es por *sí misma*, no en sí misma. La filosofía negativa, por ende, podría irradiar de nuevo solo si separa el reino de la nada –lo negativo– del reino de la realidad, el único positivo: "Quien opine conocer el principio bueno sin el malo, está cautivo del más grande de todos los errores; pues, como en el poema de Dante, uno va a la filosofía solo por el abismo del camino al cielo".

XI. La naturaleza

14. La posición del alma dentro del universo. Aunque el principio de la yoidad está extendido en la naturaleza entera, el alma, en proceso de redención de su estado caído, aspira a tener una visión de la esencia verdadera del universo: aspira a captar la absolutidad y reproducirla dentro de ella misma.

A. El universo es eterno. Según la naturaleza o el *concepto*, el universo es dependiente: ni ha iniciado ni tampoco no ha iniciado, porque él es un mero no-ser. El no-ser, sin embargo, puede tanto haber llegado a ser como no haber llegado a ser.

B. El alma produce el universo: "El alma, reconociendo su caída, aspira asimismo a ser un otro absoluto dentro de este universo aparente, y aspira por ende a producir lo Absoluto".

C. El alma caída produce imágenes aparentes del universo: "En virtud de su fatalidad, el alma, sin embargo, está determinada a producir en el modo de lo real todo cuanto en ella originalmente era *ideal*; a producirlo, por tanto, como negación de lo ideal". Así es la productora de cosas singulares y finitas, un mundo de imágenes aparentes.

D. El alma aspira a expresar la infinitud ideal. Habida cuenta de la infinitud operante en el alma, ella aspira a expresar lo ideal tanto como sea posible. Aspira, por tanto, a expresar: (i) la idea completa según ambos lados de la misma en todas aquellas imágenes aparentes; (ii) aspira, por ende, a expresarlas conforme a todas las gradaciones de las ideas en la más perfecta de las imágenes de sí misma; y (iii) aspira a convertir el todo en plena copia del universo verdadero, tomando de las ideas el modelo del producir y las imágenes de las cosas.

E. Las expresiones del alma son un despliegue de las potencias: el alma va elevándose gradualmente, expresando la absolutidad, la idea total, ya dentro de lo real, ya dentro de lo ideal, hasta ascender a la unidad original. De este modo se despliegan para ella también las diferentes potencias de las cosas.

F. Observaciones sobre la deducción de las potencias. En primer lugar, la deducción es hecha a partir de las dos unidades que integran a las ideas. La primera unidad es [b]: la unidad por cuyo medio las ideas están dentro de sí mismas. La segunda unidad es [a]: la unidad por cuya virtud ellas están dentro de lo Absoluto. Ambas unidades están dentro de su idealidad y son una unidad solamente. Así las ideas son un solo Absoluto. Son la relación verdadera absoluta: [a=A= b].

G. Deducción de la primera potencia: la diferencia y la reflexión. En segundo lugar, el punto de partida de la deducción de la primera potencia –correspondiente a lo real (el tiempo y el espacio)– es *la diferencia*. La diferencia domina la finitud a resultas de la caída desde lo Absoluto. La caída, en efecto, origina un modo de intuición propio de la no-absolutidad. Este es la reflexión. Debido a la caída, lo uno absoluto llega a ser Dos, una diferencia; la unidad, por ende, se convierte necesariamente para la idea en un producir respecto de un tercero.

H. Deducción del espacio-tiempo. Cada cosa es de tal modo temporal, que no tiene dentro de sí misma la plena posibilidad de su ser; antes bien, esa posibilidad depende de otro y finca dentro de él. La *primera dimensión* es el tiempo dentro del espacio ya que "el espacio incluye el tiempo". La línea es el tiempo desarrollado y desplegado dentro de la otra unidad (el punto espacial).

I. La dialéctica espacio-tiempo. El espacio es la unidad opuesta al tiempo. El espacio se manifiesta solo como pura negación dentro de la oposición con la identidad. La primera unidad –el tiempo– es la reproducción de la identidad dentro de la diferencia;

la otra unidad –el espacio– es, por necesidad, la unidad en la que la diferencia torna a reproducirse dentro de la identidad.

J. La dialéctica de las categorías espaciales. El *punto* es la negación de toda realidad. Aquí es producida la escisión absoluta, en la forma de una puntualidad, en la cual nada es continuo. La puntualidad expresa la fragmentación de la identidad y el punto [b] es expresión del ser por sí en su diferencia con el ser dentro de sí [a]. La identidad, por lo tanto, esta diluida dentro de la oposición consigo misma.

K. La negación de la negación. Para superar la disolución de la identidad dentro de la diferencia, la diferencia es considerada en la forma de *negación pura*. Superación por la negación de la negación: la negación tiene que ser semejante e igual. En la negación de la negación, la identidad está puesta de tal modo que dentro de la absoluta separabilidad ningún punto es esencialmente distinto del otro, sino que cada uno es semejante e igual respecto del otro. Por tanto, igualdad indiferente: cada punto llega a estar condicionado por medio de todos así como todos los puntos están condicionados por cada punto particular, tal cual es el caso dentro del espacio absoluto.

L. La dialéctica tiempo-espacio: el pasado, el futuro y el presente. El tiempo incluye el espacio y también a todas las restantes dimensiones, aunque subordinadas a la dimensión dominante (el espacio).

M. *El pasado* es la dimensión dominante del espacio correspondiente a la superficie: la imagen de la unidad ideal; esta domina dentro del tiempo en la forma del *pasado*. El pasado es una imagen cerrada y concluida dentro de la cual el alma contempla las diferencias en cuanto pasadas y en tanto están incluidas de nuevo dentro de la identidad.

N. El *futuro*. El alma intuye la unidad real como tal dentro del futuro, pues mediante este las cosas resultan proyectadas para el alma y van hacia su mismidad.

O. El *presente*. En el presente, la indiferencia (la tercera unidad) tiene en común ambas réplicas, pues la actualidad dentro del tiempo, ya que esta nunca es para el alma, así como la serena profundidad del espacio, son para ella una imagen similar de la nada absoluta de las cosas finitas.

P. Dialéctica de la tesis absoluta y la síntesis. Como el alma no puede retornar a la *tesis absoluta*, lo Uno absoluto, produce en consecuencia tan solo la síntesis o lo tercero. Dentro de la síntesis ambas unidades están puestas en el modo de un Dos incancelable o bien están puestas por suma o composición.

Q. El ser medio. El producto de esta síntesis es un ser medio o una naturaleza compuesta [*Mittelwesen*]. Esta participa de manera equivalente en la naturaleza de la unidad y de la dualidad, del principio del bien y del mal. Dentro de la naturaleza media, las dos

unidades se entrecruzan y se obscurecen, generando una imagen aparente, imagen además impenetrable a la evidencia. Esta imagen es el ídolo de la verdadera realidad.

R. La materia: el ídolo, el simulacro, el *eidolon*. La materia es la negación de la evidencia, el puro hundirse de idealidad misma en la realidad. Pertenece al género de lo no-esencial. Es un mero ídolo (*simulachrum*) del alma. Considerada en sí misma e independiente de aquella, la materia es una completa nada. Materia en cuanto cuerpo es un fantasma (*eidolon*).

S. El conocimiento finito: el alma, considerada por el lado de su mismidad o finitud, conoce las esencias verdaderas por el único medio de esta esencia media: un espejo opaco. Todo conocimiento finito tiene por necesidad una *relación irracional*, que en sí también es solo una relación indirecta, con los objetos.

T. Explicaciones dogmáticas sobre el origen de la materia. La filosofía dogmática sostiene la oposición entre Dios y la materia. Mantiene que la materia es independiente de Dios de tres maneras: a) en calidad de otro fundamento esencial contrapuesto a Él, b) en cuanto efecto de uno tal, y c) en tanto dependiente de Él. El dogmatismo convierte a Dios en el autor de la privación, las limitaciones y el mal que está resultando de ahí. Leibniz explica la materia a partir de las representaciones de las mónadas. Leibniz no pudo explicar las representaciones confusas y las privaciones de la imperfección y del mal moral que están indefectiblemente unidas con ellas.

U. La solución de la antigua doctrina sagrada al problema del origen de la materia y el mal. Ella "cortó todos aquellos nudos de la duda en los que desde hace siglos la razón se ha atareado penosamente por desatar". Por castigo de su mismidad y debido a una culpa procedente de una vida anterior (culpa eterna enclavada en la idea de la creatura), las almas bajan desde el mundo intelectual y están prisioneras en la cárcel del cuerpo.

V. Limitaciones de la antigua doctrina. Esta doctrina no resuelve las contradicciones que enmarañan el entendimiento y la concepción realista: a) ¿El universo está extendido limitada o ilimitadamente? Respuesta: ni lo uno ni lo otro porque no hay predicado alguno de una no-esencia. b) ¿Corresponde al universo una realidad aparente? La alternativa entre realidad y apariencia. *La solución fichteana*: el universo es apariencia; la realidad que le correspondería está dentro del concepto y dentro de la representación. La solución fichteana es objetable.

XII. Tesis principales de la *Naturphilosophie*

15. Breve bosquejo de la *Naturphilosophie*. Análisis de las ulteriores consecuencias de esta doctrina para la filosofía de la naturaleza.

A. Génesis del conocimiento ideal puro. El alma caída, aunque anegada en la finitud, ve las proto-imágenes en un modelo enturbiado por la materia (esencia media). Pese a ello conoce en esas imágenes las esencias primordiales. Conoce las esencias originales a modo de *Universa*. Las conoce en su diferencia y separación (en el tiempo y el espacio). Pero no las conoce en su dependencia, relación y unidad, sino simultáneamente como independientes.

B. La aparición de lo ideal. Las ideas aparecen a las almas finitas en las estrellas. Las estrellas son los modelos de las ideas. Las ideas aparecen en la calidad de almas con cuerpos orgánicos, por cuyo medio es aprehendida la armonía entre éstos y aquéllas.

C. Los héroes ideales representaban inmediatamente todavía el principio bueno e iluminaban la oscuridad del mundo caído: sus almas eran ideas que brillaban con luz propia difundiendo la luz, el efluvio de la belleza dentro de la naturaleza. Sus almas son copias de las primeras ideas y, por ende, fueron las primeras esencias caídas.

D. Dios es el modelo imitado por el alma. Excurso sobre el origen de la teoría y el elevamiento del alma desde la naturaleza. De nuevo: el surgimiento del mundo de las apariencias por el volverse objetiva el alma mediante auto-intuición. El modelo de este proceso es Dios. Las fases del proceso de transformación de lo ideal en lo real, por un lado, y la de lo real en lo ideal, por el otro, corresponden respectivamente a la unidad de Dios con el alma y a la unidad del alma con Dios. La descripción viene así:

E. Proceso de la sujeto=objetivación. Dios se vuelve objetivo dentro de la primera réplica (el alma) a través de la forma. Este proceso de *transformación* objetiva tiene dos lados: (i) el general: el sujeto transita a lo finito y va a través de él, y (ii) el ideal por cuyo medio la réplica sale de aquella fase y vuelve a entrar a la igualdad consigo misma, transformándose en infinitud; en esta segunda fase, Dios vuelve a intuir dentro del alma, que es su réplica y el fin de la primera fase, su intuir mismo, con lo cual ella sería plenamente igual a Él.

F. La naturaleza, el alma y el espíritu. Ahora el alma debe repetir este proceso imitando a su modelo. Por eso, (iii) el alma tiene una auto-intuición dentro de la naturaleza o la luz. La luz es el espíritu que mora dentro de la naturaleza cual si habitara una ruina. El mundo de las apariencias está separado por entero del principio ideal. Este mundo es, para el alma, no obstante la ruina del mundo divino o absoluto.

G. La naturaleza es la absolutidad, pero solo dentro de su configuración ***intuida***. No es, por tanto, lo ideal=lo simple, ni tampoco aquel en sí, sino en tanto ella –la absolutidad– está enturbiada por la diferencia y la finitud. Por eso resulta concebible que Spinoza asentara "su ruda preposición": ***Deus est res extensa***. Lo ***negado*** dentro de lo sensible y extenso es lo en=sí y, por ende, lo divino.

H. La filosofía natural no es materialismo ni panteísmo. No identifica a Dios con el mundo de los sentidos (materialismo). Por tanto, no es panteísmo. Se distingue de ambos por los siguientes aspectos:

I. La filosofía natural es la idealización de la naturaleza: ha sostenido de la manera más clara la absoluta no=realidad de la apariencia entera. Las leyes que expresan la posibilidad de la apariencia entera son expresiones de la inesencialidad de la apariencia, pues aquellas leyes postulan un ser fuera de *la identidad absoluta*. Tal ser fuera de la identidad absoluta es una nada.

J. La filosofía natural especula el mundo realmente simple. Postula y exige el corte total, "el absoluto mantener separados el mundo aparente y el mundo real=simple en cuanto este es esencial para el conocimiento de la verdadera filosofía". Por medio de la verdadera filosofía, el mundo aparente llega a estar puesto en calidad de *no=realidad absoluta*, mas cualquier otra relación respecto de lo Absoluto se daría a sí misma una realidad".

K. La yoidad es verdadero principio de la finitud, en cuanto ella es "punto especial de singularización y = transición a las formas especiales a partir de la unidad". Con base en la yoidad es demostrado que: (i) ella es *su* propia acción; que (ii) sería además independiente de su propio actuar, tal y como lo sería lo finito; que (iii) con *ella* y solo por ella y para ella lo finito está separado y aislado del todo, y que (iv) que ella, por ende, sería una verdadera, paladina nada.

A lo cual se quisiera aplicar aquello que Platón escribió del tirano de Siracusa: "Mas qué pregunta, ¡oh!, hijo de Dionisio y Doris, es la que tú lanzas: ¿Cuál es el fundamento de todo mal? Si incluso es innato del alma el aguijón del mismo, de manera que si de ella no cobrara arranque, jamás quisiera llegar a participar verdaderamente de la verdad. Tú, en el jardín, bajo los laureles, dijiste que tú mismo lo has visto y penetrado en esto, y que sería tu descubrimiento. Te respondo que esto ocurrió de tal manera que tú habrías sido para mí el libertador de muchas indagaciones; nunca tampoco –añadí– me he encontrado con alguien que empero me haya dado a mí mismo tanto pábulo en torno a estas cosas. Mas eres tú, quien oyéndolo quizás de cualquiera, quizá por destino divino, quien me lo ha otorgado"[21].

Eschenmayer aduce en el escrito mencionado numerosos pasajes del *Diario de física especulativa* y, entre otros, uno extraído de *Bruno*, en donde esta pregunta

21 Epístola II.

[por la procedencia de las cosas] está planteada de la manera más precisa con las siguientes palabras: "Tu opinión parece ser esta, ¡oh excelso!, que yo, partiendo del punto de vista de lo eterno mismo y sin presuponer nada externo y diferente de la más alta de las ideas, aspiro a alcanzar el origen de la conciencia real y de la singularización y separación, que están puestas simultáneamente con ella".

Él no encuentra natural del todo la satisfactoria solución expuesta en los pasajes inmediatamente siguientes; pero por qué no aduce la solución que viene dándose realmente en el curso de la exposición de *Bruno* y en muchos pasajes del mismo tenor, dentro de los cuales la solución está condensada de manera clara y suficientemente precisa para el conocedor, y de la cual queremos aquí dar apenas un esbozo:

"Pero antes séanos concedido sujetar con firmeza lo que es permanente, y aquello que nosotros tenemos que poner en cuanto lo inmóvil, una vez que asentamos lo móvil y mutable, pues regresar siempre a la especulación de lo más excelso no fatigaría el alma; *permítasenos, pues, rememorar también cómo todo cuanto surge y proviene de aquella unidad o parece arrancarse*[22] *de ella, la posibilidad del ser por sí mismo dentro de ella, estaría sin duda determinada desde siempre, mas la realidad del existir singularizado yacerá solo dentro de este mismo existir, e incluso de manera ideal meramente, mas en su calidad de ideal* [este mismo existir] *solo tendría lugar en la medida en que una cosa sea capaz de ser dentro de lo Absoluto en virtud de su índole* [*Art*] *especial, es decir, en tanto ella misma sea capaz de hacerse unidad*[23].

Trataría a continuación de correr el velo de esta pregunta, con mayor razón aún desde que las nuevas exposiciones publicadas en el *Diario* no se adentraban todavía en aquella misma región (la de la filosofía práctica), en donde puede llegar a encontrarse perfectamente la solución.

***

Nosotros empero no podemos proceder ya mismo a dar la propia respuesta a aquella pregunta, pues nos salen al paso aún otras dudas, cuya solución tiene que preceder a aquella.

22 Connota las ideas de caída, desgajamiento, separación, rebelión [N. del T.].

23 Véase *Bruno*, p. 131 [N. del T.].

En primer lugar, nosotros presuponemos ante todo la intuición intelectual en calidad de lo uno, sin la cual todo lo anterior tiene que permanecer inconcebible. La presuponemos con la certeza de que no puede haber en ella ni diferenciabilidad ni multiplicidad; con la certeza, además, de que quien pudiera expresar dentro de ella lo conocido debería expresarlo solo en cuanto *absolutidad pura sin ninguna determinación ulterior*. A quien así proceda, nosotros pedimos mantener siempre actual esta absolutidad pura, sin ulterior determinación, y jamás perderla de vista en el transcurso.

Este conocimiento por intuición intelectual es el único conocimiento primero, siendo ya cualquier otro una consecuencia de ella, y por tal modo ha sido singularizado y especializado a partir de la misma.

Es decir, tan cierto como aquella esencia sencillamente simple de la intuición intelectual es absolutidad –para nosotros, en efecto, no hay a disposición otra expresión que la de la absolutidad–, de la misma evidente manera no puede convenirle a tal esencia sencillamente simple ningún ser salvo el ser que es adecuado a su concepto (pues de no ser este, entonces tendría que [I/6, 30] estar determinado por algo otro exterior, lo cual es imposible); por tanto, este ser no es *real* en modo alguno, sino que solo es *ideal* en sí mismo. Ahora bien, la *forma eterna* es igualmente tan eterna como eterno es lo ideal=simple: lo ideal simple no está bajo esta forma "de lo real", pues él *mismo* está fuera de toda forma tan cierto como él es absoluto; esta forma, por el contrario, está comprendida dentro de él, pues él la precede y no solo según el tiempo, sino, aún más, según el concepto. Esta forma es, a saber: que lo ideal=lo simple, *inmediatamente* como tal, es decir, *sin salir más allá de su idealidad*, sería también un real.

Este *real* es, por lo pronto, una mera consecuencia de la forma, tal y como la forma es una serena y tranquila forma de lo ideal, de lo sencillamente=simple. Lo ideal no tiene mezcla con lo real, pues este es, sin duda, *esto mismo* según la esencia, pero según la determinación ideal es eternamente *uno tal que es otro distinto* del primero: tampoco es simple en el sentido en que lo ideal es lo simple, ya que lo ideal está representado dentro de lo real, aunque cada uno de ambos es *uno entero*, sin diferencia alguna, dentro de lo ideal=simple.

Lo simple o la esencia tampoco es lo eficiente o el fundamento real de la forma, ni mucho menos hay una transición de la esencia a la forma como no hay tampoco un tránsito de la idea del círculo a la forma de la equidistancia de todos los puntos de

la línea respecto del punto medio uno. Dentro de esta región no tiene lugar sucesión alguna, sino que todo está dado simultáneamente y en una sola descarga. La verdad fundamental es que no habría ningún real en sí, sino solo un real determinado por lo ideal; que, por ende, lo sencillamente primero sería lo ideal. Pero tan cierto como lo ideal es lo primero, también lo es que la forma de la determinabilidad de lo real por lo ideal es lo segundo, tal y como lo real mismo es lo tercero.

Mas si ahora a la serena absolutidad, si a la esencia sencillamente=simple de esta absolutidad, quisiera denominársela Dios o lo Absoluto, y *absolutidad* a la forma, pues esta se refiere a la distinción, y ya que la absolutidad, según el significado original, se refiere a la forma, entonces nada habría de objetarse a todo esto; y si todo esto, entre otras cosas, pudiera llegar a tomarse en el sentido de Eschenmayer, nosotros [I/6, 31] nos pondríamos fácilmente de acuerdo al respecto. Pero no en el sentido en que Dios pudiera llegar a ser descrito en cuanto aquello que es demostrado meramente por presentimiento, sentimiento, etc. Pues si la forma de la determinabilidad de lo real aparece dentro del alma mediante lo ideal en cuanto el saber, entonces la esencia aparece en calidad de *en=sí* del alma misma, y es una con ella, de suerte que el alma, intuyéndose bajo la forma de la eternidad, intuye la esencia misma.

Hemos de efectuar ahora una distinción con base en lo considerado hasta acá y que atañe a lo arriba expresado. La distinción concierne, por una parte, a lo simple=lo ideal, que pende eterno sobre toda realidad y nunca sale de su eternidad, conforme a la descripción propuesta precisamente, a saber: Dios; por otra, lo *real*=lo simple, real que no puede ser lo real verdadero de aquél sin ser *un absoluto diferente*, solo que dentro de otra configuración; y, por último, aquello que *media en ambos*: la absolutidad o la *forma*. Así como lo ideal, mediante la forma misma, llega a ser objetivo dentro de lo real en el modo de una configuración autónoma, de igual manera la forma puede llegar a ser descrita como un *auto-conocer*, solo que este auto-conocer tiene que llegar a ser especulado no en calidad de un mero accidente o atributo de lo ideal=absoluto, sino en cuanto un independiente e incluso en tanto un absoluto; lo Absoluto, entonces, no puede ser fundamento ideal de cualquier cosa que no fuera absolutamente igual a él: por ende, tal y como justamente también aquello *dentro de lo cual* lo ideal se conoce a sí mismo, lo real tiene que ser un absoluto y un independiente, y no se mezcla con lo ideal, que subsiste por sí dentro de su pureza y serena idealidad.

Ahora bien, este auto-conocer de la absolutidad fue comprendido como un exteriorizarse de la absolutidad, que ha salido de sí misma, como un partirse a=sí misma, como un llegar a diferenciarse, una mala comprensión que primero hubo de justificarse antes de que pudiera llegar a responderse la primera pregunta (responderse con alguna esperanza; sobre la pregunta, en cambio, no volverán a darse malentendidos de nuevo).

"Sin duda", dice Eschenmayer, "todo finito e infinito es mera modificación de lo eterno, pero ¿qué es entonces lo determinante de estas modificaciones, qué es el divisor de estas distinciones? [1/6, 32] Si este determinante residiese dentro de la identidad absoluta, entonces esta evidentemente está enturbiada; si reside fuera de ella, entonces la contraposición es absoluta. El conocerse a sí misma, el salir ella misma de sí misma, el partirse es para la identidad absoluta *uno y justamente lo mismo*".

Sin querer demorarnos en la confusión ofrecida acá por dos preguntas tan distintas –la pregunta por la posibilidad del autoconocimiento de la absolutidad y por el origen de las diferencias reales a partir de la absolutidad (para captarlas se demanda algo del todo diferente)– limitémonos a la pregunta: ¿de qué manera aquel auto-conocimiento debería ser un salir de la identidad fuera de sí misma? ¿Acaso en el modo en que está puesta así la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo de este conocer, de manera tal que la identidad, la cual fue predicada de lo Absoluto, se habría cancelado? Solo que la identidad se predica tan solo de lo ideal=simple, el cual no es cancelado dentro de su identidad pura, de tal modo que ni llega a volverse objetivo dentro de la réplica objetiva ni tampoco puede estar en oposición con esta, pues no se mezcla con ella, y no es *simultáneamente* sujeto y objeto. ¿O el salir fuera de sí radica en esto, a saber: en que aquel auto-conocer es pensado como una acción que no puede llegar a ser pensada sin alteración o como un transitar de la esencia a la forma? Lo último no es el caso, pues la forma es tan eterna como la esencia y tan inseparable de ella como la absolutidad lo es de la idea de Dios. Tampoco lo primero, pues la forma es una expresión completamente *inmediata* de lo simple=lo ideal, sin cualesquiera acción u actividad operativa de lo ideal= imple por naturaleza (si nosotros describimos a la forma como acto, entonces esto es hablar según el lenguaje humano); sino que tal cual la luz irradia del sol sin movimiento alguno de parte de este, así irradia la forma a partir de la esencia, cuya naturaleza habría querido expresar de manera apropiada solo quien llegare a encontrar la expresión idónea

para una actividad que es incluso la calma más profunda[24]. La base del malentendido consiste en que el concepto de sucesión real [*Folge*], con el cual está vinculado a la vez [I/6, 33] el concepto de una alteración de aquello de lo cual surge, es transferido a esta relación que, según su naturaleza, podría ser meramente la de una sucesión ideal.

¿Pero, además, cómo debería llegar a ser visto aquel auto-conocer en cuanto un partirse [*Teilen*] = a sí = mismo de lo Absoluto? ¿Acaso nosotros nos hacíamos una imagen de lo Absoluto cual planta que crecía y se propagaba por brotes? ¿No debería ser una parte de aquella esencia la que vendría a convertirse en sujeto, [y] una parte la que se transformaría en objeto? Quienes así lo han entendido tuvieron que haber o no leído o bien no haber captado las primeras proposiciones de las exposiciones más tempranas de esta doctrina [de la identidad absoluta]. ¿En dónde, pues, radicaría acaso la partición? ¿Dentro del sujeto? Este, en cuanto lo ideal = simple, permanece incólume dentro de su total integridad. ¿Dentro del objeto? Pero también él es lo Absoluto total. ¿O quizás, pues, *se parte* –para usar una manida imagen de esta relación mil veces repetida– el objeto de tal manera que a este le surge su imagen dentro del reflejo? ¿Hay entonces una parte suya dentro de él mismo, otra dentro de la imagen, o no se deja pensar además ninguna otra identidad plena salvo la identidad entre el objeto y su imagen, aunque no puedan mezclarse?[25]

Por último, y para demostrar aquel llegar a ser diferente de la identidad absoluta dentro del auto-conocer, bien pudo venir a concluirse así: "La identidad misma, pensada como lo subjetivo, es pura simplicidad sin diferencia alguna; dentro de lo objetivo o lo real, en tanto lo enfrentado a ella, la identidad llega a ser, por ende, no = identidad o diferencia, necesariamente". Concedido esto, lo libre en = sí queda aquí también libre de toda diferencia cualquiera, pues aquello dentro de lo cual lo libre en = sí llega a ser objetivo no es incluso diferencia. Sin embargo, por cuanto atañe a esta misma diferencia, esta podría consistir solo en que la identidad, una e igual, vendría a ser objetiva al pasar a las formas singulares y especiales; pero estas formas –toda vez que dentro de ellas lo universal, la absolutidad, viene a ser uno y lo mismo con lo singular, de tal modo que ni la absolutidad es cancelada por lo singular ni lo singular es suprimido por la absolutidad[26]–, solo podrían ser las ***ideas***. Ahora

24 Véase *Bruno*, p. 44 [N. del T.].

25 Véase *Bruno*, p. 44 [N. del T.].

26 [...] *diese Formen aber, da in ihnen das Allgemeine, die Absolutheit, mit dem Besondern auf welche Weise Eins wird, daß weder jene durch dieses noch dieses durch jene aufgehoben ist...* [N. del T.]

bien, dentro de las ideas están las meras posibilidades de las diferencias, pero ninguna diferencia real, pues cada idea es un universo por sí, y todas las ideas [1/6, 34] son cual una sola idea. Si entonces aquel llegar a ser diferenciado [*Differenziirtwerden*] de lo Absoluto mediante el auto-conocer fuera entendido como un venir a ser diferenciado en cuanto *real-efectivo*, esto tampoco tendría lugar jamás dentro de la réplica de lo Absoluto; por tanto, tampoco dentro de lo Absoluto mismo; pues si él se diferencia a sí mismo de sí mismo, no se diferencia dentro de sí, sino dentro de otro, el cual es su real, y este diferenciarse dentro de otro tampoco es un diferenciarse por medio de sí mismo, sino mediante la forma, que fluye, sin obrar alguno, desde la plenitud de su absolutidad en cuanto un independiente.

Después de estas explicaciones –que probarán allende toda duda, en especial a quien quisiera comprender la relación absoluta, que también lo ideal=simple, en referencia a la forma, permanece dentro de su identidad–, vamos primero a dar respuesta a la pregunta antes formulada.

El libre, independiente auto-conocerse de lo ideal=simple, es una eterna conversión [*Umwaldung*] de la idealidad pura en realidad: trataremos, pues, en lo siguiente de esta auto-representación [*Selbstrepräsentation*] en dicho sentido exclusivamente.

Todo representar [*Vorstellen*] meramente finito es, según su naturaleza, solo un representar ideal; por el contrario, las representaciones de la absolutidad son lo ideal, según su naturaleza, porque la absolutidad es aquello en consideración de lo cual lo ideal es simplemente real. Por tanto, lo Absoluto no llega mediante la forma ser objetivo dentro de una mera imagen ideal de sí mismo[27], sino que viene al ser en una réplica que es a la vez él mismo; se convierte, pues, en un *absoluto* verdaderamente *diferente*. En aquello dentro de lo cual él se ha vuelto objetivo, transfiere a la forma su esencialidad entera. Su producir independiente es un representar de sí mismo dirigido hacia lo real, un intuir de sí mismo orientado hacia lo objetivo, intuir por cuyo medio este absoluto independiente e igual al primer absoluto está dentro de sí mismo. Este es uno de sus lados[28]; es aquella misma unidad que hemos descrito como la representación de lo infinito dentro de lo finito.

27 Subjetivamente, por medio de una actualización interna dentro del entendimiento [*Vorstellen*] [N. del T].
28 Este es el lado real de lo Absoluto [N. del T.].

Pero con la siguiente salvedad: que lo finito solo es absoluto e independiente dentro de la *auto*-objetivación de lo Absoluto y, por ende, solo está verdaderamente *dentro de sí mismo* mientras esté a la vez dentro de la forma absoluta y solo de esta manera está dentro de lo Absoluto: y este es su otro lado, su lado ideal o subjetivo.

Por tanto, solo es completamente real en cuanto es completamente ideal y es, [I/6.35] dentro de su absolutidad, uno y esto mismo, solo si puede llegar a ser considerado de manera por entero equivalente bajo la forma de ambas unidades.

Lo Absoluto no llegaría a ser verdaderamente objetivo dentro de la forma si esta no compartiera el poder con él, si la idealidad de la forma no se transformara en una realidad igual a lo Absoluto y si la idealidad misma no se objetivara en formas singulares especiales. Este segundo producir es el de las *ideas* o, además, este producir y aquel primer producir mediante la forma absoluta es *un* solo producir. Respecto de su unidad original, las ideas también están *dentro de sí mismas*, porque la absolutidad del primer producir ha sido transferida a ellas, pero ellas están dentro de sí mismas o son lo real solo mientras ellas están simultáneamente *dentro de la unidad original, por tanto, solo si son lo ideal*. Puesto que si, por ende, no podrían aparecer dentro de la singularidad y la diferencia sin dejar de ser absolutas, entonces concurren todas en la unidad original, tal cual esta concurre en lo Absoluto.

También las ideas son de igual manera necesariamente productivas: también ellas producen solo lo Absoluto, solo producen ideas, y las unidades, que de ellas surgen, actúan respecto de ellas justo tal y como ellas mismas actúan respecto a la unidad original. Tal es la verdadera teogonía trascendental: no hay en esta región otra relación que no sea una relación absoluta, relación que el viejo mundo de la antigüedad supo expresar por la imagen de la generación en tanto que lo generado es dependiente de lo que genera y, empero, es autónomo.

El resultado completo de esta incesante sujeto=objetivación, que va hacia lo infinito según la primera *ley de la forma* de la absolutidad de lo uno es: que el mundo absoluto íntegro, con todos los niveles graduales de la esencia, se reduce a la unidad de Dios; que, por consiguiente, nada verdaderamente singular y especial hay dentro de aquel mundo, y hasta aquí nada hay que no fuera absoluto, ideal, alma íntegra, *natura naturans* pura.

Innumerables intentos han sido realizados en vano para producir una continuidad entre el mundo intelectual y la naturaleza finita. El más antiguo y a menudo más

reiterado de todos, como es de sobra conocido, es la doctrina de la emanación, según la cual el flujo de la divinidad va hacia una degradación y alejamiento graduales de la fuente primordial, [I/6, 36] la divina perfección, y así transita por último hacia lo contrapuesto (la materia, la privación), tal cual la luz es limitada finalmente por las tinieblas. Pero dentro del mundo absoluto no hay en parte alguna una limitación, y tal como Dios solo puede producir lo real=lo simple, es decir, lo Absoluto, así entonces cada fulguración sucesiva es de nuevo necesariamente absoluta e incluso puede producir otra vez solo a su similar, pero nunca es un continuo transitar hacia lo contrario, que es precisamente la absoluta privación de toda idealidad, ni tampoco puede lo finito surgir de lo infinito por una reducción. Cada vez que aparece este intento, el cual deja surgir –al menos por mediación y más de modo negativo que positivo– el mundo sensible a partir de Dios por un alejamiento gradual, merece mayor consideración que cualquier otro que, sea como ocurra, asume una relación directa de la esencia divina o de su forma con respecto al substrato del mundo de los sentidos. Solo a quien llegara a desgarrarle el alma, el aguijón de esta pregunta, como dice Platón, pregunta que rompe la continuidad del todo fenoménico con la divina perfección; en consecuencia, solo a través de este modo inteligir se le aparecerá aquel mundo dentro de su verdadero no-ser.

El intento más tosco hecho en este sentido es tal vez el que subordina a la divinidad una materia, una estofa sin orden ni regla que, preñada con los prototipos de las cosas por la divinidad mediante operación dimanada de ella, paría y recibía una constitución regular. Al padre y cabeza de la verdadera filosofía fue atribuida la autoría de esta doctrina –y así se deshonra su nombre–. Pues una investigación precisa muestra que aquella representación en su totalidad, así como la representación ordinaria de la filosofía platónica, ha sido extraída del *Timeo*, obra que, debido a su proximidad con los conceptos modernos, se ha vuelto familiar con más facilidad que el superior espíritu inmortal de las auténticas obras platónicas, el *Fedro*, la *República* y otras, contra las cuales están enfrentadas aquellas representaciones realistas sobre el origen del mundo sensible. De hecho, el *Timeo* no es sino una consagración de las nupcias entre el intelectualismo y ambos conceptos cosmológicos que prevalecen ante su intelectualismo, y de los cuales [I/6, 37] la filosofía ha tenido que separarse, tal y como celebra esto la eterna dignidad intelectual de la obra de Sócrates y Platón.

Lo no poco de satisfactorio de aquella combinación también irradia con claridad de las obras de los neoplatónicos, que ya por haber excluido enteramente de sus sistemas la supuesta materia de Platón demostraban siempre concebir el espíritu del

increpado maestro [I/6, 37] de una manera todavía más pura y profunda que todos los sucesores. Explicaron la materia como la nada y la denominaron *lo que no es* (Οὐ Χ ÓV); sin admitir tampoco entre esto y la divinidad, o cualquier flujo de la misma, una referencia directa o una relación real cualquiera, por ejemplo, que la luz de la esencia divina se ha interrumpido o bien reflejado en la nada, y a partir de aquí habría surgido el mundo sensible; de modo que el realismo=lo vulgar de tal tipo de representación les resultaba justamente tan extraño en virtud de los pensamientos iluminados por la luz del idealismo así como por cada tipo del dualismo. Cuando el sistema religioso persa, explicando la mezcla del principio infinito y el principio finito dentro de las cosas sensibles, asume dos esencias paradigmáticas que yacen en conflicto mutuo y que solo dentro de la disolución de todo lo concreto (en el fin del mundo) pueden llegar a separarse y a colocarse cada una de ellas dentro de su propia cualidad: entonces la esencia primordial que está contrapuesta a lo real no es en modo alguno mera privación, una pura nada, sino un *principio* de la nada y las tinieblas, un poder igual a aquel principio, un poder que opera en la nada y que enturbia la luz dentro de la refracción. En la vacía nada, sin embargo, nada puede reflejarse o nada puede llegar a ser enturbiado por esta, y ante el bien supremo o lo igual=lo eterno que está con él no puede estar ningún principio del mal o un *principio* de la nada, pues este en suma solo es a partir del segundo nacimiento y no del primero.

Hablando en general: los muchos que sin vocación, arrastrados por la vacía oscuridad, deberían osar hacer la suprema pregunta, no ya la que recomienda la más simple de las reflexiones, de la que igualmente son ignaros, a saber: ¿acaso no quieren convertir lo Absoluto en el positivo agente productor de lo finito o hacerle subyacer uno negativo? No importa si aducen como materia, ante todo y en primer lugar, una materia de infinita multiplicidad de cualidades, o si [I/6, 38] una vez que le blanquean la multiplicidad, la ofrecen cual mero indeterminado vacío o si la convierten en la nada por último. Pues tanto en este caso como en el primero, llegan a hacer de Dios el autor del mal. La materia, la nada, no tiene por sí ningún carácter positivo; asume y llega a ser el principio del *mal* después que la irradiación del bien entra en conflicto con él. Si ellos llegaran de todos modos a decir que esta lucha no depende de Dios, concederían, sin embargo, que la primera operación o el primer eflujo de Dios están por el contrario restringidos por un principio independiente de Él, con lo cual recaen en el más consumado de los dualismos.

En una palabra: no hay transición gradual alguna desde lo Absoluto a lo real; el origen del mundo sensible solo es pensable como una perfecta fractura [*Abbrechen*] por una fisura [*Sprung*] de la absolutidad. Si la filosofía pudiera deducir positivamente el desarrollo y despliegue de las cosas reales a partir de lo Absoluto, entonces su fundamento positivo tendría que residir dentro de lo Absoluto; en Dios, por el contrario, solo reside el fundamento de las ideas, y también las ideas producen inmediata y únicamente meras ideas, y nada positivo de ellas o conforme a efecto proveniente de lo Absoluto constituye un canal abierto desde lo infinito hacia lo finito. Además: la filosofía tiene una relación meramente negativa con las cosas fenoménicas; la filosofía no prueba que son; por el contrario, demuestra que no son: ¿cómo puede, pues, dar a ellas cualesquier relación positiva respecto de Dios? Lo Absoluto es lo único real; las cosas finitas, por el contrario, no son reales; su fundamento, por ende, no puede radicar dentro de una *participación* de la realidad de lo Absoluto en ellas o en su substrato, participación que vendría desde lo Absoluto; el fundamento solo puede yacer dentro de un *alejamiento*, dentro de una *caída* de lo Absoluto.

Esta doctrina, tan clara y simple cuanto más sublime, es también la verdaderamente platónica, tal cual a ella aluden aquellas mismas obras que ostentan la impronta más pura del genio de Platón. Solo por la caída desde la imagen original deja Platón precipitarse el alma desde su bienaventuranza y llegar a nacer dentro del universo temporal, por lo cual está desgarrada del universo verdadero. Era un objeto [I/6, 39] de la doctrina secreta dentro de los misterios griegos, a la cual también Platón aludió de manera nada ambigua, que el origen del mundo de los sentidos no había de representarse, tal y como en la religión popular, por *creación*, en cuanto un positivo surgir a partir de la absolutidad, sino en tanto una caída de ella. A partir de aquí hincaría pie su doctrina práctica, que consiste en lo siguiente: el alma, la fallida divinidad dentro del hombre, tendría que llegar a ser sustraída y purificada de la relación y comunidad con el cuerpo, para que así, mientras muriera para la vida de los sentidos, recuperara lo Absoluto y volviera a participar otra vez de la intuición del paradigma original. Se encontrará subrayada la citada doctrina en cada una de las páginas de *Fedón*. De manera especial, esta doctrina aparece prefigurada dentro de los misterios eleusinos por medio de la historia de Deméter y del rapto de Perséfone.

Regresemos ahora al primer punto que dejamos. Mediante esta misma serena y eterna eficacia [*Wirkung*] de la forma, por cuyo medio la esencialidad de lo Absoluto está reproducida [*Einbildet*] dentro del objeto, este objeto también es igual a lo Absoluto, también es absoluto *dentro de sí mismo*. "El ordenador del todo –expresa

Platón en el *Timeo* con su lenguaje plástico– era bueno: del bien, sin embargo, nada surge jamás a causa de cualesquier envidia, de esta quisiera ser él de tal modo ser libre, que todo sería semejante a él tanto como fuera posible". Lo exclusivamente peculiar de la absolutidad consiste en que concede a su réplica, amén de la esencia, también la independencia de sí misma. Este ser=dentro=de=sí=mismo, esta realidad propia y verdadera del primer intuido, es *libertad*, y desde aquella primera independencia de la réplica mana todo cuanto remanece en el mundo de la manifestación de nuevo como libertad, libertad la cual es todavía el último rastro y en cierta forma la efigie de la divinidad intuida dentro del mundo caído. Si la réplica, en cuanto un absoluto que tiene en común con el primero todas las propiedades, no estuviere verdaderamente dentro de sí y no fuere lo Absoluto, entonces no *podría* ser captada dentro de su *mismidad*, para ser verdaderamente como lo *otro* absoluto. Pero no puede ser en cuanto lo *otro* Absoluto [I/6, 40] sin separarse justamente por esta vía del absoluto verdadero, o caer desde él. Pues la réplica está *verdaderamente* dentro de sí misma y es lo Absoluto solo dentro de la auto=objetivación de lo Absoluto, es decir, solo en tanto está simultáneamente dentro de este; esta su relación respecto de lo Absoluto es la relación de la *necesidad*. Mientras ella por ende esté dentro de su *propia* cualidad, en cuanto libre, separada de su necesidad, deja de ser también libre, y se enreda con aquella misma necesidad, la cual es la negación de aquel absoluto; es, por lo tanto, un finito puro.

Lo que dentro de esta relación es válido respecto de la réplica, también es válido de cada una de las ideas comprehendidas dentro de ella. La libertad dentro de su independizarse de la necesidad, es la *verdadera* nada, y justamente por eso tampoco puede producir nada en calidad de imágenes de su propia nulidad; es decir, no puede producir las cosas sensibles y reales. El fundamento de la caída, también en cuanto fundamento del producirse de la misma, no yace ahora en lo Absoluto: radica exclusivamente *en lo real*, está en lo *intuido mismo*, que ha de captarse por entero en el modo de un independiente, libre. El fundamento de *posibilidad* de la caída yace en la libertad y, en tanto la libertad está puesta dentro de lo real por la representación de lo ideal=lo Absoluto, reside de todos modos en la forma, por tal manera dentro de lo Absoluto; pero el fundamento de *realidad* yace únicamente en lo fallido mismo, el cual, justo por esto, produce la nada de las cosas sensibles solo por y *para sí mismo*.

Si, por ejemplo, lo real, tal cual está dentro de lo Absoluto, es inmediatamente también ideal como tal y por ende es *idea*, entonces él ya no puede producir más necesariamente lo Absoluto en cuanto separado de este y en tanto esté dentro de sí

mismo *puro como tal*; pero si está separado de lo Absoluto, entonces produce tan solo negaciones de la absolutidad, negaciones de la idea.

[I/6, 41] Lo *productivo* de modo permanente es siempre la *idea*, que, en cuanto está determinada a producir lo finito, a intuirse dentro de él, es *alma*. Esto dentro de lo cual ella se vuelve un [ser] objetivo, ya no es más un real, sino una mera imagen aparente, siempre y necesariamente un producto, que en sí no es real salvo respecto solo del alma, y también respecto de esta solo en tanto ella ha caído desde su arquetipo.

Así como la auto-objetivación de lo Absoluto está dentro de la forma, medio por el cual la réplica puede estar dentro de sí misma y alejarse de la imagen original, de la misma manera el mundo de la manifestación tiene una relación, pero solo indirecta, con lo Absoluto. De ahí que el origen de toda cosa finita, en lugar de reconducir inmediatamente a lo infinito, solo pueda, por el contrario, llegar a ser concebido por medio de la serie de las causas y los efectos, serie que sin embargo es inclusive interminable y cuya ley, por tanto, no tiene en modo alguno una significación positiva, sino una tan solo negativa, a saber, *que ningún* [ser] *finito puede llegar a desarrollarse inmediatamente a partir de lo Absoluto ni remitirse a este*. Por medio de lo cual el fundamento del ser de las cosas finitas ya fue expresado como un absoluto romperse desde lo infinito.

Esta caída, por cierto, es tan eterna (está fuera de todo tiempo) como la absolutidad misma y como el mundo de las ideas. Justo con esto e igualmente eterna es concedida una vida duplicada a la proto-idea; es decir, una vida dentro de sí misma, vida por cuyo medio, sin embargo, cada una de las ideas queda comprometida a la finitud. Pues tal y como aquella vida eterna se generó de una manera eterna en cuanto idealidad dentro de un absoluto diferente, y tal cual este otro absoluto, en calidad de proto-idea, tiene necesariamente un lado duplicado, uno por cuyo medio está dentro de sí mismo, otro por el que está dentro del en=sí: entonces justo con esto e igualmente eterna es concedida una vida duplicada a la proto-idea, de igual manera es concedida una vida a cada una de las ideas concebidas dentro de aquella vida eterna, es decir, una vida dentro de sí misma, vida por cuyo medio, sin embargo, cada una queda comprometida a la finitud, vida que, en cuanto llega a separarse de la otra, es una vida aparente; la otra vida está dentro de lo Absoluto, el cual es su verdadera vida. A pesar de la eternidad de la caída y sus consecuencias, a pesar del universo sensible, en referencia tanto a lo Absoluto cuanto también a la idea

considerada en sí misma, aquella caída y este universo son, sin embargo, un mero accidente, pues el fundamento de este accidente no reside ni en lo Absoluto ni en la idea, sino dentro de la idea considerada desde el lado de su mismidad. La caída es extra esencial [I/6, 42] para lo Absoluto y para el arquetipo; pues el caer no altera nada dentro de ambos, porque lo caído se introduce por tal modo inmediatamente dentro de la nada y, en consideración de lo Absoluto y del arquetipo, es verdaderamente *nada* y es solo por sí mismo.

La caída (lo que así se llama) tampoco puede llegar a ser *explicada*, pues ella es absoluta y vendría a ser desde la absolutidad, si bien su secuela y la ineludible fatalidad que embarga es la no=absolutidad. Entonces la independencia, la cual acoge a lo *otro* absoluto y hace recepción de él dentro de la auto-intuición del primero, de la forma, tiene dominio solo hasta la *posibilidad* del ser real dentro=de=sí=mismo, pero no más allá; el castigo, que consiste en el enredo con lo finito, reside allende este límite.

De todos los nuevos filósofos ninguno ha aludido a esta relación más claramente que Fichte cuando quiso poner el principio de la conciencia finita, no dentro de un *hecho*, sino dentro de una *acción* que lo produce. Cuán poco capaces han sido los contemporáneos de usar esta pretensión para su ilustración, no resulta menos evidente.

El ser=por=sí=mismo de la réplica, deslizándose a través de la finitud, se expresa dentro de su potencia superior en calidad de *yoidad*. Pero tal y como dentro del curso de los planetas el máximo alejamiento del centro pasa inmediatamente a la cercanía de este, de igual forma el punto del más extremo alejamiento, la yoidad, es también de nuevo el momento de reversión a lo Absoluto, el de la recepción dentro de lo ideal. La yoidad es el principio universal de la finitud. El alma intuye una copia de este principio dentro de todas las cosas. En los cuerpos inorgánicos, el ser=dentro=de=sí es expresado en la forma de la rigidez, mientras que la representación de la imagen de la identidad dentro de la diferencia o la animación está expresada por la figura del magnetismo. En el mundo corporal, en el inmediato destellar de la imagen de la idea, la idea es la figura de la apariencia, la centrifugación es su yoidad. Allí donde la unidad original y arquetípica, la primera copia, cae incluso dentro del mundo reproducido, ella aparece en cuanto ***razón***; pues la forma, en cuanto la esencia del saber, es el saber original, la misma razón arquetípica (*lógos*); pero lo real, en calidad de producto suyo, es igual a lo productivo, [I/6, 43] por ende, es la

razón real y, en cuanto razón caída, es *entendimiento* (*Nous*). Tal y como entonces la unidad arquetípica de todas las ideas, las cuales están dentro de la razón arquetípica, genera a partir de sí misma, así esta, la razón arquetípica, también en la forma de entendimiento, produce de nuevo exclusivamente desde ella misma aquellas cosas adecuadas a las ideas. La razón y la yoidad, dentro de su *verdadera* absolutidad, son uno y lo mismo, y si este es el punto del máximo ser=por=sí=mismo de lo reproducido, entonces es a la vez el punto en donde el mundo arquetípico es producido de nuevo incluso dentro del mundo fallido y aquellos poderes supra terrestres, las ideas, llegan a ser reconciliados, y se abajan a la temporalidad convertidas en ciencia, arte y acción moral. La gran intención del universo y su historia no es otra que la plena reconciliación y volver disolverse otra vez dentro de la absolutidad.

La significación de una filosofía que convierte en su propio principio el principio de la caída mediante el pecado –principio expresado dentro de su máxima generalidad aunque de manera inconsciente– no puede, dada la precedente mezcla de las ideas con los conceptos de la finitud dentro del dogmatismo, llegar a dar resultados bastante decisivos. Es verdad que aquel principio, en cuanto principio de la ciencia en su conjunto, solo puede tener por resultado una filosofía negativa, pero ya se ha ganado mucho con que lo negativo, el reino de la nada, esté separado por un límite tajante del reino de la realidad y del único positivo, pues aquel principio podría irradiar de nuevo solo si se ha efectuado esta separación. Quien opine conocer el principio bueno sin el malo está cautivo del más grande de todos los errores; pues, como en el poema de Dante, uno va a la filosofía solo por el abismo del camino al cielo.

Fichte dice: la yoidad solo es *su propio hacer-efectivo*, su propio actuar, nada es ella omitiendo este actuar, y solo es por *sí misma*, no en sí misma. Quizá no pudo llegar a expresarse de manera más determinante el fundamento de la finitud entera en cuanto un fundamento que está radicando no dentro de lo Absoluto, sino exclusivamente dentro de sí mismo. ¡Cuán pura se expresa la doctrina original de la auténtica filosofía en esta *nada* de la yoidad convertida en principio del mundo [I, 6, 11], y con cuánta oposición con la no=filosofía que, temblando ante esta nada, aspira a fijar su realidad dentro de un sustrato, sobre el cual el pensar infinito influye, dentro de una materia informe, dentro de una estofa!

Nosotros queremos perseguir aquel principio a través de algunas de sus ramificaciones por donde se extiende en la naturaleza, pero sin pretender hacerlo exhaustivamente o en estricto orden.

El universo que está remaneciendo no es por tal modo dependiente que tenga un inicio en el tiempo; por el contrario, él es dependiente según la naturaleza o el *concepto*, y en verdad ni ha iniciado ni tampoco no ha iniciado, porque él es un mero no-ser; el no-ser, sin embargo, puede tanto haber llegado a ser como no haber llegado a ser.

El alma, reconociendo su caída, aspira asimismo a ser un otro absoluto dentro de este universo aparente y aspira por ende a producir lo Absoluto. Mas su fatalidad, sin embargo, es producir en el modo de lo real lo que en ella, en tanto *idea*, era *ideal*; a producirlo, en consecuencia, como negación de lo ideal. Ella, por tanto, es productora de cosas singulares y finitas. El alma, sin duda, aspira entonces a expresar cuanto sea posible en cada una de estas imágenes aparentes la idea completa según sus dos unidades y aun aspira a expresarlas conforme a todas las gradaciones de las ideas en la más perfecta de las imágenes de ella misma, de modo que tomando ella de las ideas esta determinación del producir, tomando las imágenes de aquellas ideas, aspira a hacer del todo una plena copia del universo verdadero. De este modo se despliegan para ella también las diferentes potencias de las cosas, mientras ella va elevándose gradualmente, expresando ya la idea total dentro de lo real, ya dentro de lo ideal, hasta ascender a la proto-unidad. Pero desde el lado de su mismidad, la complicación con la necesidad es incesante, complicación la cual se extiende para ella a la natura naturata, el escenario universal del nacimiento de las cosas finitas y sensibles. Solo por medio de la renuncia a la mismidad y del retorno a su unidad ideal consigue ella contemplar otra vez a lo divino y producir lo Absoluto.

Ambas unidades de las ideas, la unidad por cuyo medio ellas están dentro de sí y la unidad gracias a la cual ellas están dentro de lo Absoluto, están dentro de su idealidad, son una unidad solamente, y [I/6, 45] las ideas, por ende, son un absoluto. Dentro de la caída, la idea llega a ser un Dos, una diferencia, y la unidad, se convierte para idea necesariamente, por tanto, en un producir respecto de un tercero. Ella puede, por ejemplo, producir una imagen del en=sí solo si subordina ambas unidades de la substancia a la condición de meros atributos. El ser=dentro=de=sí=mismo, separado de la otra unidad, envuelve inmediatamente el ser con la diferencia de la realidad, envuelve el ser que está separado de la posibilidad (negación del ser verdadero); la forma universal de esta diferencia es el *tiempo*, pues cada cosa es de tal modo temporal, que no tiene dentro de sí misma la plena posibilidad de su ser, sino dentro de otro, y el tiempo es, por ende, el principio y la forma necesaria de toda no=esencia. Lo productivo, que busca integrar la forma de la mismidad

por medio de la otra forma, convierte el tiempo en un atributo, en una forma de la substancia (de lo real producido), forma en la cual el tiempo expresa aquella substancia mediante la primera dimensión. Ya que la línea es el tiempo desarrollado y desplegado dentro de la otra unidad. Esta otra unidad es el *espacio*. Pues tal como la primera unidad es la reproducción de la identidad dentro de la diferencia, la otra unidad es necesariamente la unidad en la que la diferencia torna a reproducirse dentro de la identidad; la diferencia, por ende, es el punto de partida. El espacio, el cual puede manifestarse solo como pura negación dentro de la oposición con la identidad, se representa en el *punto*, pues este es la negación de toda realidad. La disolución de la identidad dentro de la diferencia, que para el alma se expresa por una escisión absoluta, en la cual nada es continuo, puede llegar a ser superada solo de tal manera que la diferencia sea puesta en la forma de *negación pura*, en donde entonces, toda vez que la negación de la negación tiene que ser semejante e igual, la identidad está puesta de tal modo que dentro de la absoluta separabilidad ningún punto es esencialmente distinto del otro, sino que cada uno es semejante e igual respecto del otro, y cada uno llega a ser condicionado por medio de todos y todos por medio de cada uno en particular, lo cual es el caso dentro del espacio absoluto.

Así como el espacio incluye el tiempo, lo cual es el caso dentro de la primera dimensión, el tiempo incluye también el espacio e incluye dentro de sí a todas las restantes dimensiones, aunque subordinadas a la dimensión dominante (la primera). La dimensión dominante del espacio es la segunda, la imagen [I/6, 46] de la unidad ideal; está dominando dentro del tiempo en la forma del *pasado*, el cual es para el alma, como el espacio, una imagen cerrada y concluida dentro de la cual el alma contempla las diferencias en cuanto pasadas, es decir, en tanto están incluidas de nuevo dentro de la identidad. El alma intuye la unidad real como tal dentro del *futuro*, pues mediante este las cosas resultan proyectadas para el alma y van hacia su mismidad. La indiferencia, o la tercera unidad, tienen en común ambas réplicas, pues la actualidad dentro del tiempo, ya que nunca es para el alma, así como la serena profundidad del espacio, son para ella una imagen similar de la nada absoluta de las cosas finitas.

Entretanto, lo productor, 'el alma', busca, como fue dicho, tanto como sea posible igualar lo producido a la idea. Así como el verdadero universo tiene dentro de sí a todo tiempo en cuanto posibilidad, pero a ninguno fuera de sí, lo productivo pugna por someter el tiempo a lo tercero y sujetarlo a la otra unidad. Pero puesto que el alma no puede retornar a la tesis absoluta, lo uno absoluto, ella produce

entonces solo la síntesis o lo tercero, dentro de lo cual ambas unidades están puestas, no puras e inalterables tal cual están dentro de lo Absoluto, es decir, tal cual están dentro de este y solo este mismo uno, que no es sumado, sino que ellas están puestas en el modo de un dos[29] incancelable. Lo producido es, por tanto, una naturaleza media [*Mittelwesen*], la cual participa de manera equitativa en la naturaleza de la unidad y de la dualidad, del principio del bien y del mal, dentro del cual las dos unidades, entrecruzándose, se obscurecen y producen una imagen aparente, que es impenetrable a la evidencia o el ídolo de la verdadera realidad.

La materia, en cuanto ella, no es nada distinto de la negación de la evidencia, del puro hundirse de la realidad en la idealidad misma, pertenece por entero al género de lo no-esencial. En cuanto un mero ídolo (*simulachrum*) del alma, la materia, considerada en sí misma e independiente de aquella, es una completa nada: la sabiduría de los griegos la reprodujo tal cual ella está en esta separabilidad del alma, dentro de las sombrías imágenes del Hades, en donde también la excelsa sombra de Heracles vaga cual fantasma (*eidolon*) mientras él mismo mora dentro del círculo de los inmortales[30].

Ahora bien [I/6, 47], en tanto que el alma, considerada por el lado de su mismidad o finitud, conoce las esencias verdaderas por el único medio de esta esencia media, cual a través de un espejo opaco, entonces todo conocimiento finito tiene necesariamente una relación irracional, en sí también solo indirecta, con los objetos, relación que por lo demás no puede resolverse mediante analogía alguna.

La doctrina del origen de la materia pertenece a los más supremos misterios de la filosofía. Ninguna filosofía dogmática ha superado aún la alternativa de que la materia es independiente de Dios bien en calidad de otro fundamento esencial contrapuesto a Él, bien en cuanto efecto de uno tal o bien en tanto dependiente de Él, y así esa filosofía convierte a Dios mismo en autor de la privación, de las limitaciones y de lo malo que está resultando de ahí. Aun Leibniz, quien, correctamente entendido, deduce la materia meramente a partir de las representaciones de las mónadas, representaciones que, si son adecuadas, tienen por objeto solo a Dios, pero si son confusas tienen por objeto el mundo y las *cosas sensibles* –incluso Leibniz–, puesto que no pudo explicar estas representaciones confusas y las privaciones de la

29 Oposición [N. del T.].
30 *Odisea*, XI, 602.

imperfección y del mal moral que están indefectiblemente unidas con ellas; incluso no quiso sustraerse a la empresa de una justificación y, en cierta manera, de una defensa de Dios debido a la imposición o admisión del mismo.

La antigua sagrada doctrina cortó todos aquellos nudos de la duda en los que desde hace siglos la razón se ha atareado penosamente por desatar: que las almas descienden desde el mundo intelectual al mundo sensorial, a donde han bajado en castigo de su mismidad, y debido a una culpa procedente de una vida anterior (según la idea, no según el tiempo) se encuentran sujetas del cuerpo cual una cárcel y traen consigo sin duda el recuerdo de la consonancia y armonía del *verdadero* universo; solo que ellas viven perturbadas dentro del estrépito de lo sensorial del mundo, que pende sobre ellas, percibiendo cacofonías y tonos disonantes, e intentan asimismo conocer la verdad yendo no a lo que es o parece ser, sino tornando únicamente a lo que para ellas era, y así tienen que esforzarse otra vez por retornar a aquel mundo, a la vida inteligible.

Sin embargo, esta doctrina tampoco es el medio a través del cual quedan resueltas todas las contradicciones [I/6, 49] que enredan inevitablemente al entendimiento y a la concepción realista. Pues cuando, por ejemplo, se pregunta si el universo está extendido limitada o ilimitadamente, entonces la respuesta es: ni lo uno ni lo otro, pues el no ser tanto menos puede estar limitado cuanto que es ilimitado, porque no hay predicado alguno de una no-esencia. Si la pregunta, en cambio, es esta: el universo, en cuanto tiene una realidad aparente, ¿sería lo uno "real" o lo otro "aparente"?, entonces esto significa justo tanto como si a él correspondería ya el primero de los predicados, ya el segundo de los dos, en el sentido en el cual se afirma que la realidad también corresponde a él, es decir, meramente dentro del concepto y dentro de la representación, punto en donde, por otra parte, se objeta la respuesta.

A continuación trazaremos aún un breve bosquejo de las ulteriores consecuencias de esta doctrina para la filosofía de la naturaleza.

El alma, conforme está anegada dentro de la finitud, ya no puede mirar más las imágenes primordiales tal cual están dentro de su verdadero modelo, sino dentro de uno enturbiado por la materia. A pesar de lo cual, ella conoce aun así en aquellas imágenes también a las proto-esencias y a sí misma; las conoce, cual *universa*, en su diferencia y separación sin duda, pero no en tanto dependientes unas de otras, sino simultáneamente en cuanto independientes. Tal cual aparecen ahora a las almas finitas las ideas solo dentro de las estrellas, en cuanto modelos reproducidos

inmediatos, así las ideas, cuyo modelo son las estrellas, aparecen como almas con cuerpos orgánicos, por cuyo medio es aprehendida la armonía entre estos y aquellas. Cual copias de las primeras ideas y, por ende, como las primeras esencias caídas, tienen que aparecer las almas de aquellos mismos que, representando inmediatamente todavía el principio bueno, iluminaron la oscuridad del mundo caído en cuanto eran ideas que brillaban con luz propia y difundían así la luz, el efluvio de la belleza dentro de la naturaleza. Pues estas no se alejan de los arquetipos en lo más mínimo y asumen en muy poca medida la corporalidad. Ellas actúan de nuevo respecto de las estrellas oscuras, tal y como las ideas actúan respecto de ellas mismas, es decir, en calidad de centros, dentro de los cuales están aquellas, mientras ellas, las ideas, están simultáneamente dentro de sí mismas, desarrollando sus movimientos a partir de su consonante armonía; tal y como se trató bastante de esto en otra parte.

[I/6, 49] Así como Dios se objetiva dentro de la primera réplica mediante la forma, no solo en general, sino que también vuelve a intuir su intuir mismo dentro de dicha réplica, con lo cual ella sería plenamente igual a Él, el alma también se intuye a sí misma de nuevo dentro de la naturaleza, dentro de la *luz*, la cual es espíritu que mora dentro de la naturaleza cual si una ruina habitara. Pues el mundo de las apariencias, aunque separado por entero del principio ideal, es para el alma no obstante la ruina del mundo divino o absoluto. El mundo de la apariencia, por ejemplo, es la absolutidad, pero solo dentro de su configuración *intuida*; no es, por tanto, lo ideal=lo simple, ni tampoco aquel en sí, sino en tanto ella –la absolutidad– está enturbiada por la diferencia y la finitud. A partir de lo cual resulta concebible cómo Spinoza pudo proseguir incluso hasta su ruda preposición: *Deus est res extensa*, aunque tampoco se quiso hacer la reflexión según la cual Spinoza expresa la extensión de Dios solo en el modo en que Él es la *esencia* igual o el *en=sí* del pensar y de la extensión, en donde si lo que extiende dentro de la extensión está negado dentro de lo negado, es de todos modos la *esencia* de Dios; ¿o cuál filósofo quisiera contradecir de buen grado que lo *negado* dentro de lo sensible y extenso es lo en=sí y, por ende, lo divino?

Pero que la *filosofía natural* [*Naturphilosophie*] sea la misma del materialismo, por tanto, la filosofía de la identificación de Dios con el mundo de los sentidos; que sea, por ende, *panteísmo* –¡y cómo tales nombres, de los cuales se sirve el vulgo como del agua, sin pensar mucho precisamente en lo que estos quieran dar a entender ulteriormente, han servido también de rótulos!–, tales nombres pueden haber sido usados más bien por los supinamente ignorantes o por los estúpidos, cuando no quizás a una parte de aquellos que han alegado pertenecer incluso a esta

o aquella categoría; antes bien, la filosofía natural, en primer lugar, ha sostenido de la manera más clara la absoluta no=realidad de la apariencia entera y ha demostrando también de las leyes que expresan, según Kant, su posibilidad, esto: "Que son ellas además verdaderas expresiones de su absoluta nulidad e inesencialidad, mientras todas ellas están afirmando un ser fuera de la identidad absoluta, ser que en sí es una *nada*"[31]; en segundo lugar, la filosofía natural ha [I/6, 50] exigido "el absoluto mantener separados (el corte completo) el mundo aparente y el mundo real=simple en cuanto este es esencial para el conocimiento de la verdadera filosofía", "porque solo por medio de esta aquel llegaría a estar puesto en calidad de *no=realidad absoluta*, mas cualquier otra relación respecto de lo Absoluto se daría a sí misma una realidad"[32]; tercero, la *yoidad*, en cuanto punto especial de singularización y transición a las formas especiales a partir de la unidad, estaría siempre planteada en calidad de verdadero principio de la finitud, y partiendo de ella fue demostrado que ella misma sería su *propio accionar* y sería además independiente de su propio actuar, tal y como lo sería lo finito, que con *ella* y solo por ella y para ella lo finito está separado y aislado del todo; que ella, por ende, sería una verdadera, paladina nada; nada la cual concuerda por cierto con lo que ha mantenido la auténtica filosofía de todos los tiempos, si bien en variedad de formas.

31 Véase *Nuevo Diario de la física especulativa*, t. 1, cuaderno 2, p. 11.
32 Véase *Cuaderno primero*, p. 73 (t. 4, p. 388).

5. Libertad, moralidad y bienaventuranza: intención última y comienzo de la historia

Sinopsis

I. Identidad, saber y absolutidad

1. El marco de la temática es el mundo moral y la crítica al dogmatismo de Eschemayer. Las premisas son la identidad, la absolutidad y la idea de lo Absoluto.
2. Deducción de la libertad, la moralidad y la intención de la historia a partir de la identidad absoluta y el conocimiento absoluto.
   A. La identidad absoluta cancela todas las oposiciones posibles entre las esferas del conocimiento. Eschenmayer, sin embargo, mantiene la oposición principal del conocer finito y el mundo de la manifestación (el aquende) respecto de lo Absoluto (el allende). Si fuera posible la distinción absoluta entre el mundo aparente y lo Absoluto,

sería menester buscarla dentro de la identidad y a partir de ella. La oposición no es primaria y la identidad es secundaria. El verdadero orden es el inverso.

B. Las oposiciones pertenecen a la vida interior de la identidad. Por ende, no hay algo fuera y más allá de lo Absoluto; por ejemplo, un aquende que someta a la voluntad. En consecuencia, es una contradicción inmediata buscar algo fuera y más allá de lo Absoluto en general; más allá de lo Absoluto no hay nada salvo la absolutidad. En suma, Eschenmayer no ha comprendido la idea de Absoluto.

C. El aparecer de la identidad absoluta dentro de la absolutidad. Esta es el saber mismo y está dentro de la relación del saber claro con la conciencia clara de este saber. La absolutidad, por ende, es el aparecer de la *identidad absoluta* desde el mundo superior en la forma de la libertad.

D. La manifestación de la libertad. La libertad llega a ser de dos formas: en la del conocimiento y así es la relación del ser respecto del pensar, y en la moralidad, que es la referencia del querer y el actuar humano a la libertad eternamente absoluta. Amén de la idea de lo Absoluto, la absolutidad destella también con los fulgores de la libertad moral, irrumpiendo con esta en el mundo sensorial el saber acerca de la identidad absoluta. Este saber eleva a conocimiento la *absolutidad* original que está presente ya en la acción moral.

E. El saber es la reproducción [*Einbildung*] en el alma de lo infinito en cuanto objeto o lo finito. La reproducción de lo infinito es el modo en que el alma absolutiza, disolviendo o *desatando* en la razón la simplicidad primordial y volviéndose igual a la pureza primordial. Esta imitación es la vida bienaventurada.

II. La libertad

2. La libertad y el saber. El saber ofrece al alma una doble posibilidad: o autoafirmarse dentro de sí misma (mismidad y saber aparente) o autoafirmarse en su relación verdadera con el origen. El saber, en cuanto él mismo es expresión de la libertad, puede dar al alma un falso conocimiento o un verdadero conocimiento, que es la posibilidad de estar afianzado por entero dentro de lo Absoluto.

A. El alma y la absolutidad. Dentro *del alma misma* estriba la posibilidad de *producirse dentro de la absolutidad* o bien de caer en lo contrario, la no-absolutidad, separándose del arquetipo.

B. El fundamento de la manifestación de la libertad es la relación de posibilidad y realidad, relación que constituye la libertad del alma. Por eso, el alma puede o estar dentro de Dios o lo Absoluto y así es verdaderamente libre o bien puede precipitarse y anegarse en la finitud.

C. El concepto de la libertad expresa que "ella ha de determinarse solo por sí misma". La libertad surge de su punto de origen inicial, desde el cual ella fluye en descenso hacia el mundo de la manifestación. El fundamento de la libertad, por tanto, no es explicable.

D. Libertad y necesidad. El *ser del alma* esta dentro de la unidad original y, por ende, está dentro de Dios. Por eso el ser del alma no es por sí mismo necesidad real alguna. Además, el alma puede estar dentro de la unidad original solo si estando dentro=de=sí=misma es a la vez absoluta. Viceversa, ella tampoco podría *ser verdaderamente libre* si no estuviera contenida por lo infinito; por ende, todo cuanto está contenido dentro de lo infinito es libre porque lo infinito no constituye necesidad alguna.

E. La caída en la mismidad y el castigo. En el acto de aprehensión de la mismidad, el alma deja de ser libre porque niega su ser dentro de lo infinito y subordina lo infinito que ella es dentro de sí misma a la finitud. El *castigo del alma* es consecuencia de su caída y consiste en que "lo positivo del ser=dentro=de=sí=mismo llegue a ser negación para ella". Ella no puede producir más lo Absoluto y eterno.

F. La libertad absoluta es la generación de la primera absolutidad de las cosas, pero, por eso mismo, también es la posibilidad repetida de la caída. *La necesidad empírica* es el lado fallido de la libertad, el lado de la necesidad [*Zwang*], a la cual el alma se dirige por alejamiento de la proto-figura.

III. La libertad moral

3. Liberación de la finitud. La identidad con lo infinito libera al alma de la necesidad finita y la mismidad. En otras palabras, la relación del alma con la libertad la lleva a la identidad con lo infinito.

A. El producir infinito del alma es instrumento de la necesidad eterna. Las cosas por ella producidas son instrumentos de las ideas.

B. El producir del alma finita es instrumento de la ciega necesidad porque el alma mantiene, por medio de dicho producir, una *relación indirecta e irracional* con lo infinito. El alma, por consiguiente, genera las cosas sucesiva y separadamente, temporal y espacialmente. En lugar de luz, hay oscurecimiento. *La naturaleza* es la imagen del oscurecimiento puesto que ella es la identidad del alma con sus productos.

C. La liberación de la necesidad real natural. El alma, comprendida en la identidad con lo infinito, asciende sobre la necesidad real, que pugna contra la libertad. Así, el alma es puesta en armonía con la libertad absoluta, la necesidad verdadera. El alma se libera, por tanto, del curso de la naturaleza, curso que aparece como independiente de la libertad.

D. La religión es el conocimiento de lo ideal. No está determinada por los conceptos de la reflexión finita (necesidad, mundo real, naturaleza *et allia*). Precede a estos conceptos y es su fundamento.

E. Categorías de la religión libre y espiritual, A partir del *destino*, en tanto libre aceptación de la necesidad real, etapa de la religión inconsciente, vienen las siguientes categorías que también son etapas:

F. *Reconciliación* o armonía consciente con la identidad. *Providencia*: el alma *conoce* a la identidad en la forma de Providencia. Esta es la identidad aprehendida por el concepto y ya no más desde el punto de vista de la manifestación según la religión natural mítica. En la Providencia, el alma conoce a la identidad en la forma de Dios (espíritu). La esencia y naturaleza de Dios es visible y manifiesta por sí misma de manera no menos inmediata, tal cual la luz es sensible para el ojo sensible.

IV. Crítica del dogmatismo

4. La realidad de Dios no depende de los postulados de la razón práctica

A. *La razón práctica* no tiene un saber positivo de Dios porque "*conocer a Dios*, de cualquier modo en que Él sea, es lo moral por principio".

B. La relación moral implica relaciones finitas.

C. La *obediencia* funda y determina el deber. El dogmatismo conoce a Dios solo en la condición de otorgador de leyes. Postula, por tanto, un Dios fuera de la libertad, un Dios legal y una conciencia moral obediente a los mandamientos morales.

D. La esencia de la moralidad es la esencia y naturaleza de Dios, que es una esencia sola. Dios mismo es la moralidad.

E. El dogmatismo es la plena inversión de las relaciones verdaderas y necesarias. Ejemplo: si a Dios se le deja ser, mediante Él habría un mundo moral. La conclusión diría: hay, en suma, en primer lugar, un mundo moral si Dios es, y si a este se le deja ser, mediante Él habría un mundo moral.

F. No hay doctrina de la moral ni moralidad sin intuición de las ideas.

G. La institución de las ideas es el origen de la doctrina moral y de la moralidad.

H. El espíritu uno y Absoluto instituye la ciencia, la vida y la moral.

I. Exigencias del espíritu libre: insta a sacrificar la libertad finita para alcanzar la libertad infinita e insta también a liquidar el mundo sensorial para morar dentro del mundo espiritual.

J. La filosofía es intuición de las ideas; la moralidad, por tanto, es una esencia: "Una filosofía que excluye la esencia de la moralidad es un absurdo ni más ni menos". El dogmatismo ignora la esencia de la moralidad.

K. Las críticas de Eschemayer a Schelling: "Schelling ha suprimido el polo inteligible o la comunidad de la naturaleza racional"; por ende, "ha excluido la virtud".

L. Respuesta de Schelling: estas críticas son inanes. Eschenmayer se contradice: afirma profesar la doctrina de la identidad absoluta pero acepta la validez de la *doctrina de la ciencia*.

M. *El sistema de la identidad* es un sistema que trata a todas las ideas como una sola. *Su característica más peculiar*: expone todo dentro de *la potencia de lo eterno*. En el sistema de la identidad no hay exclusión de ninguna idea posible, menos aún de la idea de la virtud.

N. El sistema de la identidad expone una concepción moral superior a la virtud y moralidad del dogmatismo.

O. Mandamiento y recompensa. Hay un estado del alma en el cual no se da ni un mandato ni mucho menos una recompensa a la virtud, siempre y cuando el alma actúe conforme a la necesidad interna de su naturaleza. Si el alma actúa conforme a la necesidad interna de su naturaleza, el mandato y la recompensa a la virtud son superfluos. "El mandamiento se expresa mediante un deber y presupone el concepto del mal junto con el del bien".

P. El mal consiste en querer concebir la virtud de modo preferente más como sumisión que como libertad absoluta. Dogmatismo es la oposición entre moralidad y la bienaventuranza suma. Esa oposición degrada a la moralidad. Si la oposición es una relación de diferencia, esta es nula dentro de la identidad.

V. Deducción de la moralidad verdadera

5. Deducción de la moralidad absoluta a partir de la identidad de moralidad y bienaventuranza.

A. Moralidad y bienaventuranza. La moralidad *es a la vez* la suma bienaventuranza; el alma es verdaderamente moral solo si ella *está con* la libertad absoluta [tesis de la identidad absoluta].

B. La bienaventuranza es la virtud misma, no es un accidente de la virtud.

C. La moralidad absoluta es vivir una vida que siendo libre es a la par una vida moral.

D. Deducción de la moralidad a partir de la idea [relación absoluta]. Tesis: la moralidad es la tendencia del alma a ser una con el centro, una con Dios. Hipótesis: la diferencia es negación: la recuperación de la finitud dentro de la infinitud no sería a la vez un tránsito de lo infinito a lo finito. La demostración está basada en la afirmación de la tesis: la unidad con Dios.

(i) Moralidad y bienaventuranza respecto de la finitud y la infinitud: la moralidad es la acción del alma en la finitud; la bienaventuranza es la vida en la infinitud.

(ii) Ambas, por ende, actúan solo como dos puntos de vista distintos respecto de una y la misma unidad.

(iii) Por ende, cada una de ellas es lo Absoluto por sí. La proto-imagen de este ser=uno está dentro de Dios.

(iv) Corolario: La proto-imagen de este ser=uno es a la vez la imagen original de la verdad y la de la belleza.

D. Dios es suma bienaventuranza absoluta y moralidad absoluta. Ambos son los atributos infinitamente iguales de Dios. En Él, el sujeto es también simple y sencillamente el objeto; lo universal, lo singular. Él solo es *una y esta misma esencia*. La bienaventuranza es la esencia de Dios considerada por el lado de la necesidad eterna; la moralidad absoluta es la misma esencia considera desde el lado de la libertad.

E. Bienaventuranza y santidad en Dios: la suma bienaventuranza es la vida o la naturaleza de Dios. La santidad de Dios es el mundo ideal.

VI. Deducción de la historia

6. La historia es la historia de la revelación y redención

A. Deducción dialéctica de la historia: Dios es el *en=sí* absoluto: la negación y la oposición no están en Él.

B. La historia está dentro de Dios. Por tanto, Dios es la unidad y comunidad de necesidad y libertad. La negación implica oposición; por ejemplo, la oposición de la necesidad: (a) en cuanto independiente de la libertad y (b) en cuanto necesidad enfrentada al alma.

C. Relación de Dios con el género humano. Dios no está solo en relación con el alma singular; Dios también está en relación con el género.

D. Dios es el en=sí inmediato de la historia. Deducción por igualdad en la identidad [relación absoluta]. La deducción prueba que no hay oposición en Dios y concluye que también es la unidad dentro de todo: la *totalidad*. Los pasos de la deducción son:

(i) Dios es la esencia en cuanto lo igual de la libertad y la necesidad [de la dualidad].

(ii) Dios es también la esencia en tanto lo igual de la separabilidad de la esencia racional dentro de lo singular.

(iii) Dios, en tanto lo uno y en cuanto lo otro, es la unidad de todo dentro del todo.

D. Corolarios: Dios, por tanto, es el en=sí inmediato de la historia, pues Él es el en=sí de la naturaleza solo por la *mediación* del alma. Dios es la armonía absoluta de necesidad y libertad.

E. La historia solo está dentro del todo. La libertad puede ser expresada, por cuanto atañe a la historia, dentro del todo solo, no dentro de lo particular.

F. En lo real, la armonía (el acuerdo) o desarmonía del alma con la libertad no ha ser concebida a partir del alma misma; la armonía o desarmonía del alma con la libertad aparece como una manifestación inmediata o una respuesta del mundo invisible.

G. La revelación. El todo también es una revelación de Dios desarrollada sucesivamente.

G. La *Ilíada* y la *Odisea* de la historia. La historia tiene dos direcciones: centrífuga y centrípeta. Las direcciones representan también la acción de dos bandos. La primera expone el curso de la humanidad desde su centro hasta su alejamiento más extremo de aquél: el lado real es la *Ilíada* histórica y sigue una dirección centrífuga. La segunda expone el retorno al centro: el lado ideal es la *Odisea* histórica y sigue una dirección centrípeta. Así la historia expresa la magna aparición del mundo entero.

H. La caída es el comienzo de la historia. En el primer ciclo histórico, las ideas, los espíritus, caen por necesidad desde su centro y por necesidad se introducen en la naturaleza. En el segundo ciclo, ideas y espíritus retornan a la indiferencia reconciliándose con ella. La historia, por tanto, es una epopeya poetizada dentro del espíritu de Dios.

I. La educación del género humano y el desarrollo de la razón y de la cultura son un objeto de la religión. El primer inicio de la educación de las generaciones, el origen de las artes, las ciencias y la cultura entera. La filosofía busca difundir la luz de la verdad dentro de aquel ilimitado espacio oscuro, la *mitología* y la *religión*. El despertar de la razón. La historia indica un común origen de todas las artes, ciencias, religiones e instituciones legales. La proto-humanidad y la proto-cultura. La prehistoria muestra una cultura que se hundió desde un temprano apogeo.

J. Los héroes prehistóricos. Naturalezas superiores educaron al género humano actual. Portaban la posibilidad de la razón y participaban inmediatamente de ella por sí misma, pero no de su realidad. El proto-hombre ideal trasmitió y enseñó la cultura y la ciencia. El género humano es la potencia sumergida o el residuo del *Urmensch*. Esparció sobre la tierra "las divinas simientes de las ideas, las artes y las ciencias" y luego desapareció.

K. La emergencia de un orden ideal, producido a partir del mundo de las ideas y también según *el orden gradual de la idea del hombre*.

L. Origen ideal-absoluto del hombre. Las esencias primordiales encarnadas han generado al hombre (según la primera generación). En la segunda generación, son sus primeras institutrices y guías a la vida de la razón. Mediante las ideas, el hombre restablece su vida más plena.

L. La historia planetaria. El hombre primordial, el aborigen espiritual del género humano, pudo haber descendido a un cuerpo terrestre. Pruebas a favor: la primaria naturaleza de la tierra se avino con formas configuradas con nobleza y superioridad, como son las actuales; los restos de criaturas zoológicas sin parangón dentro de la naturaleza actual,

cuyo tamaño y estructura supera a las actuales. Estas podrían probar que también ellas engendraron ejemplares y géneros superiores perfectamente formados.

M. La caída es decadencia. El poder del principio malo trae el deterioro del planeta. Pruebas a favor: el omnipresente deterioro de la Tierra; los testimonios de los mitos, sagas y leyendas universales de la prehistoria; la inclinación del planeta sobre su eje ocurrida después; la gradual petrificación de la Tierra; la desaparición paulatina de primaria identidad con el sol.

N. Lo inconsciente y lo consciente. El primer género humano superior era la identidad de la cual surgió el género humano histórico. El hombre original tenía el señorío de lo inconsciente. Este señorío era unificación. En cambio, el segundo género humano llegó a unificar solo con la conciencia todo cuanto estaba disperso solo en destellos y colores.

O. El mito de la Edad Dorada. El estado de suma bienaventuranza inconsciente y el primario estado benigno de la tierra fue conservado por las sagas de todos los pueblos con el mito de la Edad Dorada y el hombre primordial aborigen. Los espíritus primordiales fueron los benefactores del segundo género humano: lo protegieron en su niñez y lo proveyeron con las primeras artes de la vida. Fueron eternizados en la figura de los *héroes* y los *dioses*, con quienes inició la historia humana según las tradiciones de los primeros y más antiguos pueblos.

[I/6, 50] "Siempre me pareció un problema insoluble", dice Eschenmayer, "desarrollar a partir de la identidad absoluta y, aún más, a partir del conocer absoluto, la voluntad que porta dentro de sí misma todas las huellas de una procedencia aquende el absoluto". Y además: "Si es verdad que todas las oposiciones de la esfera del conocimiento son canceladas dentro de la identidad absoluta, entonces es poco posible salir hacia la oposición principal del *aquende* y *allende* y remontarla".

Si aquende significa aquí el mundo de la manifestación y la esfera del conocer finito, entonces Eschenmayer llegará a encontrar la total confirmación de su oposición en aquello que nosotros hemos sostenido justo sobre la distinción absoluta de ambos, del mundo aparente [I/6, 51] y del mundo absoluto. Pero si, según el mismo texto, también lo Absoluto tiene aún su allende, y si el aquende está descrito como "el atrayente peso de la voluntad atada por lo finito en el conocer", entonces yo veo claro que Eschenmayer piensa de lo Absoluto algo totalmente diferente a lo que yo pienso al respecto: ignoro qué piensa él, pues como dije, me parece una contradicción inmediata buscar algo fuera y más allá de lo Absoluto en general.

Ojalá pudiera este hombre de agudo espíritu aclararse a sí mismo por qué y mediante qué ha dado en imaginar nuestro Absoluto de esa manera; en tal caso tal vez se le mostraría entonces al mismo tiempo que precisamente lo supremo, que él quiere mantener firme allende aquello mismo que él llama lo Absoluto, es esta misma absolutidad, absolutidad que nosotros poseemos dentro del saber claro y, justo por eso, dentro de la clara consciencia de este saber.

O él mismo no ha encendido la luz por lo que atañe a *esta* absolutidad, la cual parece querer destellar en él cuando dice: "A partir de las divinas chispas de la libertad, que comunican con nuestro mundo desde el mundo suprasensible, *irrumpiría la identidad absoluta*", ¿y solo entonces surgirían, en proporción a su comunicación, el pensar y el ser, por un lado, y el querer y el actuar, por el otro?

Según nuestra manera de representarnos esto, el saber es una figuración [*Einbildung*] dentro del alma de lo infinito en cuanto objeto o en cuanto lo finito, de tal forma que el saber es libre y se comportaría precisamente tal y como se comportaba la primera réplica de la intuición divina. El alma se disuelve dentro de la razón y de la pureza primordial y viene a ser igual a ella. Con esto está dada aquí al alma la posibilidad de estar dentro de sí misma por entero, así como también la posibilidad de estar por entero dentro de lo Absoluto.

El fundamento de la realidad de lo uno o de lo otro[33] no reside más dentro de la proto-unidad (respecto de la cual el alma misma aun actúa tal y como ella misma actuaba con relación a lo Absoluto); antes bien, únicamente dentro *del alma misma* reside la posibilidad de producirse [I/6, 52] dentro de la Absolutidad o bien de caer dentro de lo contrario, la no-absolutidad, y separarse así de la proto-imagen.

Esta relación de posibilidad y realidad es el fundamento de la manifestación de la libertad, la cual es de todos modos *inexplicable*, porque su concepto es justo esto, a saber: que ella ha de determinarse solo por sí misma; sin embargo, su punto de origen inicial, a partir del cual ella fluye en descenso hacia el mundo de la manifestación, ha de ser –y tiene que llegar a– ser señalado.

Tal y como el ser del alma dentro de la proto-unidad y, así, dentro de Dios, no es por sí mismo necesidad real alguna, así como además el alma no puede estar dentro

33 El fundamento de realidad de la posibilidad del alma de estar bien dentro de sí misma o bien de estar dentro de lo absoluto [N. del T.].

de la unidad original sin estar por eso mismo dentro=de=sí=misma y sin ser a la vez absoluta, del mismo modo, viceversa, ella tampoco podría ser verdaderamente libre sin estar dentro de lo infinito; por ende, sin ser necesaria. El alma que, captándose dentro de la mismidad, subordina lo infinito que ella es dentro sí a la finitud cae por eso desde la proto-figura, pero el castigo inmediato, consecuencia de la caída y que sigue a esta, consiste en que lo positivo del ser=dentro=de=sí=mismo llegue a ser negación para ella y que no pueda ya producir más lo Absoluto y eterno, sino tan solo lo no-absoluto y temporal. Así como la libertad es el procrear de la primera absolutidad de las cosas, pero, por consiguiente, también es la posibilidad repetida de la caída, de igual modo la necesidad empírica es solo el lado fallido de la libertad, el lado de la necesidad [*Zwang*], a la cual el alma se dirige por alejamiento de la proto-figura.

Cómo el alma, por el contrario, escapa de la necesidad finita por medio de la identidad con lo infinito, quedará aclarado con base en la relación del alma con lo Absoluto.

El alma, en su producir infinito, es también solo el instrumento de la necesidad eterna; de igual manera las cosas producidas también son solo los instrumentos de las ideas. Pero lo Absoluto, respecto del alma finita, tiene todavía una relación solo indirecta e irracional, de tal modo que las cosas no surgen dentro del alma inmediatamente desde lo eterno, sino solo sucesiva y separadamente; y el alma, por tanto, en cuanto idéntica con lo producido, dentro de un estado por entero inmediatamente igual al oscurecimiento total más supremo, está como la naturaleza. El alma, por el contrario, comprendida en la identidad con lo infinito, asciende sobre la necesidad, que está en pugna con de la libertad [1/6, 53]; con respecto de la necesidad, y dado que esta es la libertad absoluta misma y en esta también está lo real –real que aquí, dentro del curso de la naturaleza, aparece como independiente de la libertad–; el alma, por tanto, es puesta en armonía con ella.

La religión, en cuanto conocimiento de lo ideal=simple, no está encadenada a estos conceptos, antes bien los precede y es su fundamento. Pues reconocer aquella identidad *absoluta*, que solo es y está dentro de Dios: conocer que ella es independiente de todo actuar, en cuanto la esencia o el en=sí de todo actuar, es el principal y primer fundamento de la moralidad. En aquella identidad de necesidad y libertad, según su relación indirecta con el mundo, e incluyendo esta relación, la identidad, sin embargo, que aparece elevándose sobre el mundo, está en cuanto

destino, cuyo conocimiento es, por ende, el primer paso a la moralidad. Dentro de la relación de la reconciliación consciente con la identidad, el alma conoce a esta en la forma de *Providencia*, pero ya no más desde el punto de vista de la manifestación, es decir, en cuanto identidad no aprehendida por el concepto; en consecuencia, el alma conoce a la identidad en la forma de *Dios*, cuya esencia y naturaleza es visible y manifiesta por sí misma de manera no menos inmediata, tal y como lo es la luz sensible para el ojo sensible.

La realidad de Dios no es un postulado, hecho primeramente por medio de la moralidad; por el contrario, conocer a Dios, de cualquier modo en que Él sea, es lo moral por principio. No como si los mandamientos morales llegaran luego a referirse a Dios en calidad de otorgador de leyes y debieran por esto ser cumplidos, o como si cualesquiera otra relación de esta naturaleza quisieran pensar aquellos que apenas si son capaces de pensar nada excepto lo finito; sino porque la esencia y naturaleza de Dios es *una* esencia y esta es la de la moralidad, y porque expresar esto dentro de sus acciones es justamente tanto como expresar la esencia de Dios. "*El enunciado*": Hay, en suma, en primer lugar, un mundo moral si Dios es, y si a este se le deja ser, *mediante él* habría un mundo moral –solo es posible mediante la plena inversión de las relaciones verdaderas y necesarias[34].

Ahora bien, así como es uno y este mismo espíritu quien instituye la ciencia y la vida e insta a sacrificar la libertad finita para alcanzar la libertad infinita y a liquidar el mundo sensorial para morar dentro del mundo espiritual: así como, por ende, no hay doctrina de la moral ni moralidad sin intuición de las ideas, [I/6, 54] así, viceversa, una filosofía que excluye la esencia de la moralidad es un absurdo ni más ni menos.

Eschenmayer anota lo siguiente: "Schelling ha suprimido el polo inteligible o la comunidad de la naturaleza racional, no alude a ella clara y expresamente en ninguno de sus escritos, y *así, a partir de la razón, ha excluido la virtud en cuanto una de las ideas fundamentales*", lo cual además él vuelve a repetir en otros apartes.

Si una a-cientificidad calandrada, en virtud de su nulidad y sus declaraciones quejumbrosas sobre la inmoralidad de una filosofía, es vengada por la filosofía misma, o si, con malicia de párroco, también busca sutilizar otra filosofía por medio de un juicio tan superficial sobre su estrechez, entonces esto está en orden y es

34 El enunciado pertenece en rigor a la deducción fichteana de la moralidad [N. del T.].

comprensible. Eschenmayer, cuando tiene el desatino de caer en la misma cantinela, solo incurre en contradicción consigo mismo, pues ¿cómo puede él, sin contradecirse, profesar el mismo sistema que cubre de reproches si después del sistema fichteano nada falta a la filosofía a partir de ahora, si con él comienza el sereno día de la ciencia? ¿O también la idea de la virtud, según él, cae dentro de la esfera de la no-filosofía? ¿Y puede un sistema de la filosofía, a partir de nada, no dejar nada que desear si excluye también, con base en la razón, la idea de la virtud? ¡Y ahora primero al fundamento! Puesto que el autor en sus escritos no ha tocado la comunidad moral de las naturalezas racionales expresa y claramente (por tanto, no la ha tocado solo de esta manera), él ha *excluido positivamente* (pues de otra manera no se deja explicar el pasaje) la idea de la virtud, la ha excluido de un sistema que trata a todas las ideas como una, cuya característica más peculiar es exponer todo dentro de la potencia de lo eterno, sistema dentro del cual, según Eschenmayer mismo, "la virtud solamente [I/6, 55] es también verdad y belleza, la verdad también es virtud y belleza y está hermanada de antemano con la virtud y la verdad." ¿De dónde proviene ahora la exclusión en esta identidad?

"Eso suena magníficamente", llegarán a decir otros; "a pesar de que nosotros también decimos esto (lo dicen ellos de todos modos porque también esta fórmula, como muchas otras, se ha convertido en moneda corriente), *nosotros, empero, pensamos con ello algo totalmente distinto*".

Nosotros, por lo tanto, queremos reconocerlo de manera franca y sin tapujos para decir claramente: ¡Sí!, nosotros creemos que hay algo superior a vuestra virtud y moralidad, de lo cual se habla lastimera e impotentemente: creemos que hay un estado del alma en el cual no se da ni un mandato ni mucho menos una recompensa a la virtud, en tanto el alma actúe conforme a la necesidad interna de su naturaleza. El mandato se expresa mediante un deber, y presupone el concepto del mal junto con el del bien. No obstante, vosotros, para retener el mal (pues él es, según lo precedente, el fundamento de su existencia sensible), queréis concebir la virtud de modo preferente más como sumisión que como libertad absoluta. Que la moralidad, concebida en este sentido, no sería lo más supremo en absoluto, se puede ver pese a todo a partir de la oposición, que la acompaña según vosotros, con la suma bienaventuranza. La determinación de la criatura racional no puede ser precisamente someterse a la ley moral tal y como el cuerpo particular se somete a la gravedad, pues la relación de diferencia [*Differenzverhältniss*] consistiría en esto, a saber: que el alma es verdaderamente moral solo si ella está con la libertad absoluta,

es decir, si la moralidad es para ella al tiempo la suma bienaventuranza absoluta. Tal y como ser o sentirse infeliz es la verdadera inmoralidad misma, la bienaventuranza, por su parte, no es un accidente de la virtud, sino la virtud misma. La moralidad absoluta no es vivir una vida dependiente, sino vivir una vida que es libre a la par que está dentro de la moralidad. Tal y como la idea y su reproducción, el cuerpo del mundo, recogen dentro de sí el centro, y solo así la identidad está dentro de ambos, así también, viceversa, el alma: su tendencia a ser una con el centro, una con Dios, es [I/6, 56] la moralidad; pero si la diferencia llegara a consistir en mera negación, esta recuperación de la finitud dentro de la infinitud no sería a la vez un tránsito de lo infinito a lo finito, es decir, un pleno *ser=dentro=de=sí* de lo finito. Moralidad y santidad, por consiguiente, actúan solo como dos puntos de vista distintos respecto de una y la misma unidad: no es menester completar alguno por medio del otro, cada uno es absoluto por sí y comprende a los otros, y la proto-imagen de este ser=uno, que es a la vez la imagen original de la verdad y la de la belleza, está dentro de Dios.

Dios es suma felicidad absoluta y moralidad absoluta de manera por entero igual, o bien, ambos atributos son los atributos infinitamente iguales de Dios. Pues dentro de Él no es pensable ninguna moralidad que no fuera una necesidad en continuo fluir desde las eternas leyes de la naturaleza, es decir, que no fuera como tal inmediatamente suma felicidad absoluta. Pero también, viceversa, la suma felicidad está, en consideración de Dios, dentro de la necesidad absoluta; y en tanto está fundada dentro de la moralidad absoluta. Dentro de Él, el sujeto es también simple y sencillamente el objeto; lo universal, lo singular. Él solo es una y esta misma esencia considerada ya por el lado de la necesidad ya por el lado de la libertad.

Desde el lado de la suma bienaventuranza [*Seligkeit*], Dios es la naturaleza; por el lado de la santidad [*Heiligkeit*], Él es el mundo ideal, si bien es solo una imagen imperfecta, perturbada por la diferencia.

Dios es el en=sí igual de necesidad y libertad; pues la negación, por cuyo medio la necesidad, en cuanto independiente de la libertad, aparece opuesta al alma finita, desaparece en Él; pero Él no está solo en relación con el alma singular, que a través de la moralidad –dentro de la cual el alma expresa esta misma armonía– ha alcanzado la reunificación con Él; antes bien, respecto del género "humano", Dios es asimismo la esencia en cuanto lo igual de la libertad y la necesidad, de la separabilidad de la esencia racional dentro de lo singular y la unidad de todo dentro del todo. Dios es, por tanto, el en=sí *inmediato* de la historia, pues Él es el en=sí de la naturaleza solo por

la mediación del alma. En consecuencia, puesto que en lo real, la necesidad aparece independiente del [I/6, 57] alma en el actuar, entonces el acuerdo [Übereinstimmung] o el desacuerdo del alma con la libertad no ha ser concebido a partir del alma misma; por el contrario, aparece en todo momento en calidad de una manifestación inmediata o una respuesta del mundo invisible. Pero tal y como Dios es la armonía *absoluta* de necesidad y libertad, mas si la libertad puede ser expresada, por cuanto atañe a la historia, solo dentro del todo, no dentro de lo particular, entonces también la historia solo está dentro del todo –y también este solo es una revelación de Dios desarrollada sucesivamente.

Si bien la historia está representando solo *un* lado del destino del universo, no por ello la historia es parcial; por el contrario, ha ser concebida simbólicamente desde aquellos lados que dentro de ella se repiten y reflejan clara e íntegramente.

La historia es una epopeya (*Epos*) poetizada dentro del espíritu de Dios; sus dos principales bandos[35] son: el bando que representa el curso de la humanidad desde su centro hasta su alejamiento más extremo de aquel centro; el otro expone el retorno. Aquel lado es la *Ilíada*; este, la *Odisea* de la historia. En aquel, la dirección era centrífuga; dentro de este, se vuelve centrípeta. La magna aparición del mundo entero se expresa de este modo dentro de la historia. Las ideas, los espíritus, tienen que caer de su centro, tienen que introducirse en la naturaleza; dentro de la esfera general de la caída, tienen que penetrar dentro de la singularidad, con lo cual ellos después, en cuanto singulares, retornan a la indiferencia y, reconciliados con ella, podrían estar dentro de ella, sin perturbarla.

Antes de desarrollar claramente esta intención final de la historia y el mundo completo de los fenómenos, miremos atrás todavía un objeto del cual solo la religión imparte enseñanza: me refiero a la interesante pregunta para el hombre por el primer inicio de la educación de su descendencia, el origen de las artes, las ciencias y la cultura entera. La filosofía también busca difundir la luz de la verdad dentro de aquel ilimitado espacio oscuro, la mitología y la religión han colmado con poesías la capacidad de la imaginación. La experiencia expresa muy claramente que el hombre, tal y como aparece ahora, requiere de la formación cultural y el acondicionamiento por medio de [I/6, 58] los ya formados para despertar a la razón, y que el defecto de la

35 *Hautparteien* [N. del T.].

educación respecto a la razón consiste en dejar desarrollarse dentro de él también meras disposiciones animales e instintos, mientras que el pensar aparecería apenas como posible: el actual género humano se ha elevado por sí mismo, desde la animalidad y el instinto, hasta la razón y la libertad. No menos han sido superados también los comienzos de la formación dejados a la casualidad y dados también según direcciones de tal modo tan diversas, que llegaría a ser inconcebible por entero aquella identidad de la formación, que se encuentra en la relación conforme a la cual se aproxima al proto-mundo y al estado de nacimiento aparente de la humanidad. La historia indica un común origen de todas las artes, ciencias, religiones e instituciones legales: y, sin embargo, las fronteras crepusculares más externas de la historia conocida muestran ya una cultura que se hundió desde un temprano apogeo, restos ya deformados de una ciencia precedente, símbolos cuyo significado parece perdido ha mucho.

Según estas premisas, resta tan solo suponer que el género humano actual disfrutó de la educación de naturalezas superiores, de modo que esta descendencia, dentro de la cual habitaba la posibilidad de la razón, pero no su realidad, en tanto no se educó para tal fin, posee toda su cultura y ciencia solo por transmisión y por la enseñanza de un género temprano, del cual es la potencia sumergida o el residuo, y el cual, participando inmediatamente de la razón por sí misma, desapareció de él después de esparcir sobre la tierra las divinas simientes de las ideas, las artes y las ciencias. Si según el orden gradual del mundo de las ideas –también según el orden gradual de la idea del hombre– emerge un orden elevado, producido a partir del mundo de las ideas, entonces, conforme a esta armonía del mundo visible con el invisible, estas mismas proto-esencias, que han sido las generadoras del hombre según el primer nacimiento, son, en el segundo nacimiento, sus primeras institutrices y guías a la vida de la razón, y por ellas el hombre restablece su vida más plena.

Mas si debiera llegar a ser dudoso cómo aquella descendencia espiritual [I.6, 59] podría haber descendido a un cuerpo terrestre, entonces al respecto nos convencerá todo lo que de la primaria naturaleza de la tierra se avino con formas configuradas con nobleza y superioridad, como son las actuales: tal y como los restos de criaturas zoológicas –cuya réplica en vano se buscará dentro de la naturaleza actual, y que superan ampliamente en tamaño y estructura a las actuales– prueban que también ellas, en la juventud de sus fuerzas, han engendrado, dentro de otros géneros de seres vivientes, altos ejemplares y géneros perfectamente formados, los cuales encontraron

su ocaso[36] cediendo a las mutables relaciones geológicas. El omnipresente deterioro de la tierra no es solo una leyenda universal de la prehistoria, sino igualmente una verdad física determinada, tal y como lo es la inclinación sobre su eje ocurrida después. Con la gradual petrificación, el poder del principio malo lo empaña todo en rededor en la misma medida, y la primaria identidad con el sol, que propició los bellos nacimientos de la tierra, está desapareciendo.

Partiendo de aquel género humano superior en cuanto la identidad desde la cual surgió lo humano, llegaríamos a imaginarnos muy bien cómo él unificó, desde la naturaleza y el señorío de lo inconsciente, aquello que el segundo género humano, únicamente con la conciencia, llegó a unificar todo cuanto estaba disperso solo en destellos y colores. Aquel estado de inconsciente felicidad suma así como el primario estado benigno de la tierra ha sido conservado por las sagas de todos los pueblos con el mito de la Edad Dorada, tal y como era natural que los espíritus protectores de aquella niñez, los benefactores, gracias a quienes, dirigidos por el instinto, proveyeron al segundo género humano con las primeras artes de la vida, y así fueron protegidos por anticipado contra las ulteriores inclemencias de la naturaleza, y hubo de alcanzarse las primeras simientes de las ciencias, de la religión y de las instituciones legales, protectores eternizados en la figura de los héroes y los dioses, con quienes inició su historia en todas partes y según las tradiciones de los primeros y más antiguos pueblos.

36 Estado posterior a la caída [N. del T.].

6. Inmortalidad del alma

Sinopsis

I. Deducción de la inmortalidad del alma

1. Refutar la concepción de Eschenmayer sobre la inmortalidad del alma.
2. La historia del reino del espíritu es la historia del universo: dentro del espíritu puede conocerse la intención del universo.
3. El alma considerada en sus relaciones finitas: el cuerpo y el entendimiento; la temporalidad y la mortalidad. Consideración del alma en su primera finitud o mismidad. Lo finito es la mismidad o la nulidad del ser-dentro-de-sí-mismo. El alma, mediante el entendimiento [mismidad], es temporal y mortal.
4. El alma considerada en sus relaciones infinitas

A. La infinitud del alma: el alma considerada en sí misma, es decir, según su esencia. La *idea* es el eterno concepto del alma. El alma está dentro de Dios.

B. El principio del conocimiento eterno [la absolutidad] es el concepto eterno del alma. Proposición idéntica: el conocimiento está unificado con el alma por medio del concepto eterno del alma, el cual es Absolutidad.

C. El existente temporal y la proto-imagen. La relación de la proto-imagen con lo real. El existente temporal nada altera dentro de la proto-imagen.

5. El alma es eterna. Carece de relación con el tiempo. "Eterno" no significa "duración interminable", significa "lo inmortal". Inmortal no implica una duración individual. *La falsa inmortalidad*: niega la relación con la mismidad y el cuerpo; sería una mortalidad continua y sin liberación; por tanto, un cautiverio.

   A. El deseo de la inmortalidad esta deducido a partir de la verdadera mortalidad: está originado por la mortalidad y la finitud. Practicando el verdadero filosofar puede desarrollarse el deseo de la inmortalidad: el *filosofar* pugna por separar el alma del cuerpo (*Fedón*).

   B. La inmortalidad está dentro de la eternidad del alma y del ser de esta dentro de la idea. Es un malentendido palmario (Eschemayer) eliminar la sensorialidad del alma en la muerte y concederle duración individual.

6. La mortalidad nace de la individualidad. El enredo del alma con el cuerpo es la *negación* dentro del alma misma. La negación es la individualidad. La individualidad es el castigo de la caída.

   A. La liberación de la negación es el camino del alma a la eternidad e inmortalidad. Liberación significa adoptar la visión *sub specie aeterni*.

   B. El conocimiento eterno es la relación absoluta.

   C. La mortalidad es un estado análogo a la nada. Ser plenamente mortal es el terror a la aniquilación por amor a la sensorialidad. La mortalidad está en oposición a la visión *sub specie aeterni*.

   D. La certeza de la eternidad surge para quienes "ya han sido colmados aquí de lo eterno", liberaron al máximo el *Daimon* y generaron en su mente el *amor a la muerte*.

III. El estado futuro del alma

7. La transformación de la finitud es un tránsito a lo positivo. Para lograr la liberación es menester poner la finitud en calidad de lo positivo verdadero y también el enredo con la individualidad en cuanto la verdadera realidad y existencia.

A. La finitud es la enfermedad del alma. Para lograr la inmortalidad es condición liberarse en sumo grado de la finitud. El *apetito de realidad* y la embriaguez de la materia embargan duración y esclavizan el alma a la sensorialidad.

8. El estado futuro del alma. Cada estado futuro del alma depende de la relación del alma con la finitud. Es o efecto de la libertad o bien de la mismidad.
   A. Culpa e inocencia son conceptos necesarios que vinculan el presente con el futuro.
   B. La finitud es el castigo que sucede a la caída. Es castigo por una *fatalidad necesaria* y no por una fatalidad libre. Aquí yace el fundamento de los límites inconcebibles según Fichte. A quienes se alejaron del centro arquetípico les espera necesariamente el estado más negativo de todos. La *recompensa* a quienes consideran su vida un retorno a aquél.
   C. Reunificación con el arquetipo a través de etapas intermedias graduales. Quienes llevan una vida pía y sabia se unificarán de nuevo plenamente con sus ideas y dejarán de ser mortales. Traerá la inmortalidad.
   D. Purificados por el amor la sabiduría. Quienes están bastante purificados por el amor a la sabiduría, llegarán a vivir todo el futuro *absolutamente sin el cuerpo* y conseguirán moradas aún más bellas que las de los primeros (*Fedón*).
   E. La mismidad es un determinismo, una fatalidad necesaria, un determinismo de lo temporal, un estar sometido a la individualidad y una culpa. El determinarse a la infinitud, en cambio, es la inocencia o la fatalidad libre.
9. Etapas de retorno al arquetipo. Cada etapa es una superación de la relación de mismidad, gracias a la intuición eterna y a la separación de lo concreto.
   A. Identidad con lo infinito. Las etapas de retorno son un llegar a estar en la identidad con lo infinito.
   B. Catarsis en la identidad con lo infinito. Rechazando todas las diferencias de la finitud (la sensorialidad y la naturaleza), el alma llega a purificarse en la identidad con lo infinito. Así todo cuanto es real ingresa en su más alta idealidad.
   C. La más alta meta de todos los espíritus "no es el dejar de estar absolutamente dentro de sí mismos, sino el dejar de estar dentro de este ser=dentro=de=sí=mismo". Transformando la negación de la mismidad en lo contrario, los espíritus vendrán a ser *totalmente libres del cuerpo* y de toda referencia a la materia.
   D. Conclusiones. Lo finito no es nada de positivo, es solo el lado de la mismidad de las ideas; esta mismidad será negación para ellas en la separación de sus arquetipos; la visión *sub specie aeterni* supera de la relación de mismidad.

III. La materia y la naturaleza

10. Liberación de la materia y palingenesia.
   A. La naturaleza es el enmarañado reflejo de los espíritus caídos. Liberación de la naturaleza por purificación de la mismidad en la identidad con lo infinito e ingreso en la idealidad superior.
   B. La liberación de la naturaleza. La purificación liberadora de los espíritus es al tiempo la liberación de la naturaleza. La naturaleza, por tanto, es un ir penetrando de las ideas a través de todas las etapas de la finitud, dejando atrás *su mismidad*, luego de rechazar todas las diferencias, para lograr la identidad con lo infinito.
   C. Palingenesia. En este proceso, cada alma abandonará el estado actual y llegará a contemplarse de nuevo en el reflejo y así se destinará a sí misma el lugar de su palingenesia, iniciando una segunda vida dentro de las esferas superiores y en las mejores estrellas. La purificación es un deshacerse radical del ídolo, aislando los vínculos con el cuerpo. Los tres sentidos de la catarsis: liberación, retorno inmediato al linaje de las ideas, *eterna y pura vida libre* dentro del mundo de la ideas.
   D. La disolución del mundo sensorial y la separación de lo concreto abre las puertas al retorno de los espíritus a su origen.
   E. Idealismo absoluto: el mundo sensible consiste solo en la intuición de los espíritus. El mundo sensorial mismo desaparece finalmente dentro del mundo de los espíritus. Este mundo se aproxima en relación gradual al centro.
   F. Las metamorfosis de los espíritus y su gradual disolución dentro de las estrellas están determinadas desde etapas profundas. En la misma relación dentro de la cual este mundo se aproxima al centro, avanza también aquél hacia su meta, pues también las estrellas son determinadas desde etapas profundas a sus metamorfosis y a su paulatina disolución una vez alcanzadas las superiores.

III. Teodicea: cristianismo e historia

11. La intención final de la historia es ahora la reconciliación de la caída. Consideración positiva de la caída: según la relación de la mismidad. La caída lleva a una consideración positiva de la mismidad.
   A. La gracia. La redención produce una mismidad y absolutidad *verdadera* en cuanto es *gracia*: una mismidad verdaderamente independiente y sin menoscabo de la absolutidad. Por tanto, la caída es el medio de la *perfecta* revelación de Dios.
   B. La revelación de Dios es la reconciliación. En la revelación, Dios concede verdadera mismidad a lo intuido puesto que Dios se da a sí mismo a la finitud, ofreciéndose a la a mismidad.

C. *Sacrificio*. Por el ofrecimiento, Dios concede un ser propio a las ideas y así estas son llamadas a la vida para existir de forma independiente y ser aptas para estar dentro de la absolutidad. Esto ocurre por medio de la perfecta moralidad. La moralidad es el verdadero punto de retorno a la absolutidad.

D. El amor de Dios a sí mismo y la sujeto=objetivación. El amor de Dios es la más bella representación interior de la sujeto=objetivación. Dios es indiferencia o ausencia de envidia de lo Absoluto respecto de la copia. *Spinoza* expresó la indiferencia en la proposición: *Dios se ama infinitamente a sí mismo con amor intelectual.*

E. *La creación.* Dios crea el universo para cambiar la mismidad en amor. La religión es la relación del universo respecto a Dios. El espíritu de la religión finca en la esencia de la moralidad.

F. La eternidad es el presente histórico. La moralidad es la actualidad de la eternidad. Actualidad de Dios dentro de la moralidad. La moralidad es la actualidad de la eternidad porque el alma se libera en cuanto sea posible de las ataduras de la sensorialidad. Podemos tener un conocimiento positivo de la eternidad. La distinción de Eschemayer entre presente y fe no tiene validez. El presente dentro de la moralidad es la actualidad de Dios. Estamos en la eternidad.

[I/6, 60] La historia del universo es la historia del reino del espíritu, y solo dentro de este puede llegar a ser conocida la intención final de aquel.

El alma, la cual es relación inmediata con el cuerpo o lo productivo de este, está revestida necesariamente con la misma nulidad del cuerpo: del mismo modo también el alma, en tanto ella es principio del entendimiento, 'produce esta misma nulidad' porque el entendimiento, mediante el alma, también es referencia a lo finito. El en=sí verdadero, o la esencia del alma meramente aparente[37], es la *idea*, o el concepto eterno del alma, el cual está dentro de Dios, y unificado con el alma es principio del conocimiento eterno: que ahora este principio es *eterno*, es incluso solo una proposición idéntica. El existente temporal nada altera dentro de la proto-imagen, y así como esta proto-imagen no llega a ser real, de tal modo que exista el finito que le corresponde a ella, entonces esta proto-imagen tampoco puede llegar a ser menos real o cesar de ser tal por la aniquilación del existente temporal.

Esto que en el alma es eterno, sin embargo, no es eterno en razón del inicio o por lo interminable [*Endlosigkeit*] de su duración, sino que todo esto carece en suma de

37 Es decir: finita [N. del T.].

cualquier relación con el tiempo. De ahí que no pueda tampoco llamarse inmortal en el sentido según el cual este concepto implica el de una duración individual. Pues si esta inmortalidad pudiera llegar a ser pensada sin la relación con lo finito y con el cuerpo, entonces la inmortalidad, en este sentido, sería en verdad no solo una mortalidad continua y ninguna liberación, sino un cautiverio del alma. El deseo de la inmortalidad, en tal sentido, está por tanto originado inmediatamente a partir de la mortalidad y de la finitud. Y puede desarrollarse por lo menos en quien pugna ahora mismo por separar cuanto sea posible el alma del cuerpo, es decir, *en quien* practica *el verdadero filosofar*[38].

[I/6, 61] Por tanto, es desconocer el auténtico espíritu de la filosofía el colocar la inmortalidad sobre la eternidad del alma y por encima del estar esta misma dentro de la idea[39] y, tal como nos parece, es un claro malentendido eliminar la sensorialidad del alma en la muerte e igual conceder a aquella duración individual.

Si el enmarañamiento del alma con el cuerpo (lo cual en propiedad significa individualidad) es consecuencia de una negación dentro del alma misma y un castigo, entonces el alma llegará necesariamente a ser eterna, es decir, llegará a ser en verdad inmortal si ella se coloca dentro de la relación en la cual ella se ha liberado de aquella negación; por el contrario, es necesario que quienes colmaran e hincharan a su alma solo de cosas temporales y perecederas transiten a un estado análogo a la nada y sean plenamente mortales en el verdadero sentido: de donde viene su inevitable e involuntario terror a la aniquilación, mientras que, en cambio, dentro de quienes ya han sido colmados aquí de lo eterno, y en su interior han liberado al máximo el *Daimon*, ha surgido en ellos la certeza de la eternidad y no solo el desprecio, sino el amor a la muerte.

Pero si la finitud es puesta en calidad de lo positivo verdadero y si el enredarse con ella es puesto también en cuanto la verdadera realidad y existencia, entonces quienes primero han tratado de liberarse en sumo grado de la finitud cual una enfermedad, llegarán por tanto con toda necesidad, por lo menos (en este sentido), a ser inmortales; quienes, por el contrario, se limitaron a oler, gustar, ver, sentir y similares; quienes hallaron pleno deleite en la realidad apetecida por ellos y, en cierto modo, se embriagaban de materia, estos, dentro de este sentido, llegarán cuanto mucho a durar.

38 *Fedón.*
39 Eschenmayer, op. cit.

Si la primera finitud del alma tiene ya una relación con la libertad y es un efecto de la mismidad, entonces cada estado futuro del alma respecto del estado presente puede colocarse también dentro de esta relación, únicamente, y el concepto necesario, por cuyo medio el presente está vinculado con el futuro, es la culpa o la inocencia de toda culpa.

La finitud es en sí el castigo que sigue a la caída y no por una [I/6, 62] fatalidad libre, sino por una fatalidad necesaria (aquí yace el fundamento de los límites *inconcebibles* según Fichte): a aquellos, por tanto, cuya vida era solo un progresivo alejamiento del arquetipo, espera necesariamente el estado más negativo de todos; a quienes, por el contrario, consideran su vida un retorno a aquél, esos lograrán llegar, a través de etapas intermedias graduales, hasta el punto en donde se unificarán de nuevo plenamente con sus ideas y dejarán de ser mortales; tal cual la plástica descripción que Platón ofrece de esto en *Fedro*: que los primeros en hundirse en la ciénaga de la materia vendrán a ocultarse dentro del mundo subterráneo, pero los otros, quienes preferentemente vivieran de manera piadosa, serán liberados de esta región terrestre y, cual librados de una mazmorra, lograrán ascender a la región pura y vivir sobre la tierra, mas quienes están bastante purificados por el amor a la sabiduría, llegarán a vivir todo el futuro *absolutamente sin el cuerpo* y conseguirán moradas aún más bellas que las de los primeros.

Esta sucesión de etapas puede surtirse a través de las siguientes observaciones. Lo finito no es nada de positivo, es solo el lado de la mismidad de las ideas; esta mismidad será negación para ellas en la separación de sus arquetipos. La más alta meta de todos los espíritus no es el dejar de estar absolutamente dentro de sí mismos, sino el dejar de estar dentro de este ser=dentro=de=sí=mismo; este ha de ser negación para ellos y entonces ellos se transformarán en lo contrario; *que ellos por tanto* vendrán a ser *totalmente libres del cuerpo* y de toda referencia a la materia. ¿Qué es, por tanto, la naturaleza, este intrincado reflejo de los espíritus caídos, sino un llegar a estar penetrando las ideas a través de todas las etapas de la finitud, hasta que la mismidad dentro de ellas, luego de rechazar todas las diferencias, viene a purificarse en la identidad con lo infinito, y todo, en cuanto a la vez es real, ingresa en su más alta idealidad? Si la mismidad es ella misma lo productivo del cuerpo, entonces cada alma intuirá en la medida en que está adherida a él, abandonará el estado actual, llegará a contemplarse de nuevo en el reflejo y se destinará a sí misma el lugar de su palingenesia, mientras ella o bien inicia dentro de las esferas superiores y en las mejores estrellas una segunda vida menos subordinada a la materia, o bien

[I/6, 63] vendrá a precipitarse a lugares aún más abismales; así como cuando en el estado precedente llegó a deshacerse por entero del ídolo y aisló de sí todo cuanto pertenecía al cuerpo, ella retorna inmediatamente al linaje de las ideas, y vive pura por sí eternamente, sin el otro lado, dentro del mundo de la ideas.

Si el mundo sensible consiste solo en la intuición de los espíritus, entonces aquel retorno de las almas a su origen y su separación de lo concreto es, al mismo tiempo, la disolución del mundo sensorial mismo, que desaparece a la postre dentro del mundo de los espíritus. En la misma relación dentro de la cual este mundo se aproxima al centro, avanza también aquél hacia su meta, pues también las estrellas son determinadas desde etapas profundas a sus metamorfosis y a su paulatina disolución una vez alcanzadas las superiores.

Como la intención final de la historia es ahora la reconciliación de la caída, entonces también a la caída se la quisiera considerar dentro de aquella relación desde un lado más positivo. Pues la primera mismidad [*Selbstheit*] de las ideas era una que emanaba a partir de la inmediata efectuación [*Wirkung*] de Dios: pero la mismidad y absolutidad, dentro de las que las ideas llegan a implantarse mediante la reconciliación, son una mismidad y absolutidad originalmente dadas por sí mismas [*Selbstgegebene*], de modo que ambas, en cuanto verdaderamente independientes, sin menoscabo de la absolutidad, están dentro de esta; por medio de la caída está dado el instrumento [*Mittel*] de la *perfecta* revelación de Dios. Dios, en virtud de la eterna necesidad de su naturaleza, concede mismidad a lo intuido, Él mismo, por tanto, se da a sí mismo a la finitud y se sacrifica a la mismidad en cierto modo, con lo cual las ideas, que estaban dentro de Él sin una vida dada por sí misma, son llamadas a la vida, pero justo así ellas llegan a ser idóneas, en cuanto están existiendo independientemente, para estar de nuevo dentro de la absolutidad, lo cual ocurre por medio de la perfecta moralidad.

Con esta consideración [*Ansicht*] queda concluida en primer lugar la figura de aquella indiferencia o ausencia de envidia de lo absoluto respecto de la copia, indiferencia que *Spinoza* expresó acertadamente en la proposición: ***Dios se ama infinitamente a sí mismo con amor intelectual***[40]. Bajo esta imagen del amor de Dios a *sí mismo* (la más bella representación interior de la sujeto=objetivación) también ha sido expuesto luego el origen del universo a partir de Él y su [I/6, 64] relación

40 *Ethica* V, prop. XXXV.

con este en todas aquellas mismas formas de religión cuyo espíritu está fundado dentro de la esencia de la moralidad.

Según nuestro punto de vista completo [*Ansicht*], la eternidad ya inicia aquí, o, más aún, ya está aquí, y si, como afirma Eschenmayer, hay un estado futuro, cuando llegará a ser objeto del conocimiento lo que aquí se revela solo por el creer, entonces no ha de merecer consideración el porqué este estado no podría de igual manera entrar ya aquí bajo la condición similar en la cual él debe comenzar más allá, es decir, que el alma se libera en cuanto sea posible de las ataduras de la sensorialidad: negar aquello significa encadenar por entero el alma al cuerpo.

7. Anexo
Sobre las formas exteriores bajo las cuales existe la religión

Sinopsis

I. Religión y Estado

1. Deducción de las relaciones morales. La religión es moralidad interior; el Estado es la moralidad exterior o real.

   A. El Estado según el arquetipo del universo. El Estado es la representación de las ideas en la esfera de las naturalezas libres. Por el lado de lo necesario (lo finito), es la esfera de las cosas sensoriales.

   B. El Estado y la religión son las ideas en lo real por medio del alma. Ambos órdenes son instrumentos u órganos de las ideas. Dios es unidad del ordenamiento más supremo.

   C. Lo divino no puede poner una relación dentro de lo real. Pero no obstante tiene una relación, pero indirecta con lo real: la religión es esa relación de lo divino respecto del

orden moral. Si la relación es indirecta, la religión no puede existir en unidad con el Estado y solo esotéricamente, en la forma de los misterios.

D. El Estado respecto de la moralidad representa una segunda naturaleza dentro del orden moral supremo.

E. La divinidad respecto del orden moral. El lado exotérico de la religión: la mitología y el arte: el arte es el lado exotérico/real de la religión.

F. La religión auténtica tiene un carácter ideal; por ende, no tiene comercio con la esfera pública y se retrae a la sagrada oscuridad de los misterios.

G. Oposición de la religión auténtica respecto a la religión exotérica. División de la religión en ideal y real: esotérica y exotérica. Esta oposición es similar a la de lo real e ideal respecto a la unidad: el núcleo de esta unidad es el dejar ser, la libertad. La religión auténtica "deja subsistir tanto más a cada una de ellas en su pureza e independencia".

H. Oposición entre religión interior y religión pública. La doctrina de los misterios griegos está en directa oposición a la religión oficial. El sentido puro es mantener la oposición exclusiva de lo ideal ante lo real. La religión moral interior no podía ser pública. Esa oposición es la exclusividad de la religión de los misterios; la oposición surge por su trasmisión a la vida pública y no tanto por ser comunicada solo a unos cuantos. Oposición radical contra lo público.

I. La religión interior ideal pura es el principio rector de la moralidad. Los misterios aparecen en calidad de principio central de la moralidad:

II. El arte y la religión

2. La belleza moral. La elevada belleza moral de la tragedia griega remite a los misterios.

A. La unidad de Antigüedad y cristianismo. El concepto de Antigüedad está extraído de la religión pública. Por eso no se vio la unidad de los dos.

B. El cristianismo surgió de la Antigüedad solamente en cuanto hizo públicos los misterios. Constatación de la tesis por vía histórica: la mayoría de las prácticas del cristianismo, sus acciones simbólicas, sus jerarquías e iniciaciones eran pública imitación de las dominantes dentro de los misterios. Así el cristianismo es una religión real y por esto pone énfasis en la caída.

C. El cristianismo no es la mitología verdadera. Está mezclado con lo real y sensorial. Fue un esfuerzo estéril por darse una verdadera publicidad y una objetividad mitológica.

D. La verdadera mitología es una simbólica de las ideas. Esta simbólica es posible por el arte.

E. El arte es una perfecta finitización de lo infinito. La perfecta finitización de lo infinito es posible por configuraciones plásticas de la naturaleza.

F. Oposición de la mitología antigua con el cristianismo. La mitología no es posible dentro de una religión ideal pura porque esta religión se refiere inmediatamente a lo infinito. Por tanto, no hay mitología en el cristianismo.

G. La mitología griega es la vinculación de lo infinito con lo natural. En cambio el cristianismo piensa la relación de lo infinito con lo natural por una relación de negación: niega lo natural y afirma lo milagroso.

H. Lo milagroso es la exclusión de la relación de lo natural dentro de lo divino. La oposición entre mitología y milagro es igual a la exclusión de lo mitológico, las creaturas naturales personificadas.

I. La individualidad. Lo milagroso son los individuos y estos son configuraciones históricas. Irradiaciones de lo sobrenatural como Jesús. Los individuos no son géneros ideales. Son apariciones perecederas. No son naturalezas eternamente duraderas e imperecederas. A causa de esa oposición, el individuo recibe de Schelling una caracterización negativa.

J. Oposición de la mitología universal con el cristianismo. La mitología es una visión simbólica de la naturaleza. Proclama nietzscheana de Schelling: "Dejad a los dioses tomar de nuevo posesión de la naturaleza y dejadlos colmarla". Así el mundo espiritual de la religión quedará libre [del cristianismo católico], pues estará sustraído "a la irradiación de lo sensorial o, al menos, vendrá a ser celebrado únicamente por sagrados cantos plenos de entusiasmo y por una especie de poesía de carácter especial", afín a la poesía secreta y religiosa de los antiguos.

K. La doctrina de los misterios. La religión esotérica es en rigor monoteísmo. Politeísmo: la religión exotérica recayó totalmente dentro del politeísmo. Los fines de la doctrina de los misterios: reconciliar la caída desde lo Absoluto y transformar la relación negativa de lo finito respecto de él en una positiva. La doctrina práctica se basa en el destierro del alma dentro del cuerpo y del mundo sensorial. La doctrina práctica se funda en esta. Consiste en la liberación del cuerpo como lado negativo del alma.

L. Proto-cristianismo. La doctrina de los misterios es un proto-cristianismo: Cristo. Jesús pudo haber sido iniciado en la doctrina de los misterios. "Una palabra era la enseña de la muerte y de la iniciación".

III. Recapitulación. Plan sinóptico del tratado.

3. La doctrina de los misterios según el idealismo absoluto. Deducción de la religión desde la idea de lo Absoluto.

A. *Idealismo* es la idea de lo Absoluto simplemente uno e ideal. Esta es la idea primera. Esta idea es la fuente inmediata de todas las demás ideas.

B. *La idea de lo Absoluto* simplemente uno e ideal es la idea matriz de todas las demás ideas.

C. La idea moral. Sigue a la primera, la moralidad. Su contenido: (i) La doctrina de un estado absoluto del alma dentro de las ideas, (ii) la doctrina de la primera unidad con Dios y la (iii) doctrina de la visión o intuición de Dios en las ideas que están el seno de Dios. El alma intuye la unidad con Dios (absolutidad) y las ideas son partícipes de la intuición de lo en sí verdadero, lo en sí bello y bueno. Estas doctrinas son resultado de (iv) la doctrina de la preexistencia del alma según el tiempo.

D. Doctrina de la preexistencia del alma y la caída: consiste en que la unidad intelectual del alma con Dios –su visión o intuición de Dios cual idea– es un conocimiento y contiene además (v) la doctrina de la pérdida de aquel estado, es decir, la doctrina de la caída de las ideas y el consiguiente destierro.

E. Culpa y pecado. Dos explicaciones de la caída. La explicación griega: la vida de los sentidos a causa de una culpa contraída anteriormente. Explicación de la caída en cuanto un Dios que deviene mortal y sufriente: "Esta misma doctrina llegaba a ser representada en los diversos misterios bajo diversas figuras, por ejemplo, la de un dios que habíase vuelto mortal y sufriente".

F. Relación positiva con lo finito. Entre los fines de la doctrina de los misterios estaba: (vi) reconciliar la caída desde lo Absoluto y (vii) transformar la relación negativa de lo finito con respecto de aquel en una positiva mediante el amor a la sabiduría.

G. Fines morales de la doctrina mistérica. Doctrina de la moral y de la mente: purificación del error ("la primera y más profunda enfermedad del alma") mediante la intuición intelectual. Por tanto, (viii) recuperación de la intuición de lo solamente verdadero y eterno, es decir, de las ideas. Recuperación de la visión de la idealidad en tanto conocimiento de lo ideal.

H. El conocimiento es medio de la moral. El alma, purificada, alcanza su meta moral, liberándose de los afectos. La fuente de la inmoralidad es un amor a la vida de la sensorialidad. Esta es suelo e impulso de la inmoralidad.

I. Los fundamentos de la virtud. A la doctrina de los misterios están unidas la (ix) doctrina de la eternidad del alma y (x) la doctrina de la relación moral entre el estado presente y el estado futuro. La virtud es la más suprema verdad.

J. La virtud es el fundamento de las religiones espirituales.

IV. Relaciones políticas y religiosas

4. La forma y concepción externa de los misterios son una institución pública; nace del ánimo y el espíritu de la nación misma. Son estatuidas y conservadas por el Estado.

A. La institución religiosa auténtica tiene fines temporales según relaciones o nexos místéricos; estos son los más importantes y excluyen a los otros: "según la especie de nexos ocultos que excluyen a otros". *Las relaciones místéricas* [ideales puras] tienen influencia hasta en la unión más interna y más moral de todas".
B. Los fines del Estado son la unión interna y moral. Los Estados están determinados por la unión interna y moral superior. Esta unión influye en la unidad externa y jurídica.

V. Gnosis

5. Las etapas de liberación del alma están comprendidas dentro de los misterios. El fin de las etapas es el anhelar el único ser verdadero. Las diferencias de las etapas de liberación del alma por contemplación. Finalidad de las etapas: alcanzar de la misma manera la intuición de lo en=sí verdadero.
   A. Preparación para el despertar espiritual: la iniciación del alma es un aprender a soñar. El sueño es una preparación para la muerte, pues "la muerte es positiva, ella es la última etapa, la absoluta liberadora".
   B. Primera etapa negativa. La primera preparación para el más alto de todos los conocimientos solo puede ser negativa. Consiste en suprimir los afectos sensoriales y todo cuanto perturbare la serena organización moral del alma. Esta etapa refuerza la organización moral del alma. Introducción por medio del arte: contemplar imágenes hórridas acrecen el anhelo del único ser verdadero.
   C. Segunda etapa: el sueño terapéutico. Con el sueño el alma se vuelve receptora del un mundo ideal. Propedéutica trágica. La historia y el destino del universo son representados plástica y estilizadamente por la acción (dramática). Ambas etapas son simbólico-artísticas.
   D. Tercera etapa: esoterismo. Apropiación de las doctrinas religiosas, mediante la epopeya, con un fin público. La epopeya refleja solo lo finito en oposición a tragedia, pero lo infinito resulta aquí extraño. Las doctrinas religiosas esotéricas se apropian en máximo grado de la forma dramática místéricas para las representaciones esotéricas.
   E. Cuarta etapa: frónesis. Transición a la visión lúcida de la nueva vida. Penetra a través de esta corteza hasta la significación de los símbolos. Quienes se probaran mediante mesura, sabiduría, autodominio e inclinación hacia lo supra sensorial, tendrían que haber pasado en plena lucidez a una nueva vida. Es la etapa del dominio de la virtud política:
      (i) Los videntes contemplarían la verdad pura tal cual es. Los jefes de Estado alcanzaron antes que otros esta etapa.
      (ii) La política es la visión de las destinaciones del linaje. Estas mismas serían claras en su postrera revelación para ellos.

(iii) En esta etapa, revelación, comunicación e inculcación de "los principales elementos del mayestático arte de la constitución de las leyes jurídicas y el sublime tipo del pensar, que tiene que ser en máximo grado propio de los regentes".

F. La quinta etapa: filosofía. Etapa de la iniciación final; depende de la anterior.

G. La religión interna verdadera no puede tener efectividad cívica y moral, ni mezclarse con lo real ni lo sensorial, ni elevar pretensiones de poder y dominio exterior.

I. Unidad de filosofía y religión. La filosofía está en liga eterna con la religión por medio de los amantes de la filosofía. Los amantes de la filosofía son los iniciados = por naturaleza.

[I/6, 65] Si el Estado, según el arquetipo del universo, es descompuesto en dos esferas o dos clases de naturalezas: por una parte, la esfera de las naturalezas libres, que representa las ideas; por otra, la de las naturalezas no = libres, que representa las cosas concretas y sensoriales, entonces el orden superior y más supremo queda aún incompleto mediante ambas esferas. Las ideas, en tanto las cosas son sus instrumentos o sus órganos, reciben una relación con la manifestación inclusive e ingresan en ella en calidad de almas. Mas Dios, unidad del orden más supremo, permanece elevado sobre toda realidad, y en cuanto eterno tiene solo una relación indirecta con la naturaleza. Ahora bien, si el Estado representa *una segunda naturaleza* dentro del orden moral supremo, entonces lo divino puede, respecto del orden moral, poner siempre solo una relación –y en modo indirecto– dentro de lo ideal, pero nunca puede poner una relación dentro de lo real. La religión, por tanto, no puede existir dentro del más perfecto de los Estados, caso de querer al propio tiempo conservarse a sí misma sin mancilla en idealidad pura, salvo esotéricamente o dentro de la plástica configuración de los *misterios*.

Si se quiere que la religión tenga al propio tiempo un lado exotérico, se la darán a la mitología, a la poesía y al arte de una nación: la auténtica religión, teniendo presente su carácter ideal, renuncia a la vida pública y se retrae a la sagrada oscuridad [I/6, 66] de los misterios. La oposición, dentro de la que ella está respecto de la religión esotérica, no afecta ni a ella misma ni a la exotérica; por el contrario, tanto más la religión auténtica deja subsistir a cada una de ellas en su pureza e independencia. Aunque sabemos poco de los misterios griegos, sabemos allende toda duda que su doctrina estaba en la más notoria y directa oposición a la religión oficial. El sentido puro de los griegos se revela justo también en esto: en que ellos conservaban, en su idealidad y exclusividad, aquello que según su naturaleza no podía ser público y real. No se objeta

que aquella oposición entre los misterios, y la religión pública había podido consistir apenas en que la religión de los kisterios sería comunicada solo a unos cuantos. Pues ellos fueron secretos no por la restricción a la participación en ellos, que además se extiende también allende las fronteras de Grecia[41], sino porque su profanación, es decir, su transmisión a la vida pública, fue considerada un crimen y castigada, y la nación de nada era tan celosa como de la conservación de los misterios por cuanto corresponde a su separación y distinción de todo lo público. Los mismos poetas, cuya poesía arraigaba en la mitología, hacen mención de los misterios en tanto la institución de más plena santidad y la más benéfica entre todas. En suma, aparecen ellos en calidad de principio central de la moralidad: la elevada belleza moral de la tragedia griega remite a ellos, y no es difícil escuchar en la poesía de Sófocles la clave de los armónicos con que él fuera iniciado en ellos. Si el concepto de Antigüedad no se hubiera extraído siempre de la religión pública y solo de ella, hace mucho tiempo tendría que haberse captado cómo Antigüedad y cristianismo estaban juntos desde entonces, y que el cristianismo surgió de la Antigüedad solamente en cuanto hizo públicos los misterios: una tesis que puede constatarse por vía histórica mediante la mayoría de las prácticas del cristianismo, sus acciones simbólicas, sus jerarquías e iniciaciones, que eran pública imitación de las dominantes dentro de los misterios.

[I/6, 67] Tal y como repugna a la naturaleza de una religión espiritual y la deshonra mezclarse con lo real y sensorial, no menos infructuoso es su esfuerzo por darse a sí misma una verdadera publicidad y una objetividad mitológica.

La verdadera mitología es una simbólica de las ideas, simbólica posible por configuraciones plásticas de la naturaleza, siendo una perfecta finalización [*Verendlichung*] de lo infinito dentro de lo finito. La mitología no puede encontrar espacio dentro de una religión que esté refiriéndose inmediatamente a lo infinito, y pueda pensar una vinculación de lo divino con lo natural solo por la supresión de lo natural, tal y como ocurre con el concepto de lo milagroso. Lo milagroso es el material esotérico de una religión tal: sus configuraciones solo son históricas, no son esencias naturales; son meros individuos; los individuos no son a la vez géneros; apariciones perecederas, no son naturalezas eternamente duraderas e imperecederas. Si se busca por tanto una mitología universal, entonces se apoderan de la visión simbólica de la naturaleza, dejen a los dioses tomar de nuevo posesión de ella y déjenlos colmarla;

41 Cicerón: de Nat. Deor. 1, 42: *Mitto Eleusinem sanctam illam et augustam, ubi initiatur gentes orarum ultimae.*

por contraste, el mundo espiritual de la religión quedará libre y sustraído del todo a la irradiación de lo sensorial o, al menos, vendrá a ser celebrado únicamente por sagrados cantos plenos de entusiasmo y por una especie de poesía de carácter especial, cual era la secreta y religiosa poesía de los antiguos[42].

De la doctrina y de la institución de los misterios solo queremos mencionar aquello que puede extraerse racionalmente de las noticias de los antiguos.

La religión esotérica es en rigor monoteísmo, tanto más cuanto la religión exotérica recayó ineludiblemente dentro de cualquiera de las formas del politeísmo. Con la idea de lo Absoluto simplemente uno e ideal están puestas primeramente todas las demás ideas. A partir de estas, vienen en primer lugar, si bien inmediatamente, la doctrina de un estado absoluto del alma dentro de las ideas y la de la primera unidad con Dios, en cuyo seno las ideas son partícipes de la intuición de lo en sí verdadero, lo en sí bello y bueno: una doctrina que [I/6, 68] puede llegar a ser expuesta plásticamente también en la forma de una preexistencia del alma según el tiempo. Este conocimiento[43] implica inmediatamente la doctrina de la pérdida de aquel estado, por ende, la de la caída de las ideas y el consiguiente destierro del alma dentro del cuerpo y del mundo sensorial. Según los distintos puntos de vista racionales respecto de esto, pudo esta doctrina experimentar distintas representaciones, tal y como la explicación de la vida de los sentidos a partir de una culpa contraída anteriormente parece haber dominado en la mayoría de los misterios griegos; sin embargo, esta misma doctrina llegaba a ser representada en los diversos misterios bajo diversas figuras, por ejemplo, la de un dios que habíase vuelto mortal y sufriente. Otro de los fines de la doctrina de los misterios es reconciliar la caída desde lo Absoluto y transformar la relación negativa de lo finito respecto de él en una positiva. Su doctrina práctica fúndase estrictamente en aquella primera[44], pues ella va a la liberación del alma respecto del cuerpo en cuanto su lado negativo, tal y como la iniciación en los antiguos misterios fue descrita como un rendir y sacrificar la vida, como una muerte corporal y una resurrección del alma, y una palabra era la enseña de la muerte y de la iniciación. La intención inicial de la purificación del alma y su retraerse del cuerpo era el curación del error, en cuanto la primera y más profunda enfermedad del alma, por medio de la recuperación de la intuición de lo solamente verdadero y eterno, de las ideas. Su meta moral era la liberación del alma de los afectos, que la

42 Historia de la poesía de los griegos y los romanos de Fr. Schlegel.

43 A saber: las ideas en cuanto son partícipes de la intuición de lo en sí verdadero, lo en sí bello y bueno [N. del T.].

44 El destierro del alma dentro del cuerpo y el mundo sensorial [N. del T.].

sometían solo mientras ella estuviere trabada con el cuerpo, y del amor a la vida de la sensorialidad, que es el suelo y el impulso de la inmoralidad.

Por último, están indisolublemente unidas a esta doctrina las de la eternidad del alma y la de la relación moral entre el estado presente y el estado futuro.

A estas doctrinas empero, a estos eternos pilares de la virtud en tanto la suprema verdad, tendría que llegar reconducirse cada religión espiritual y esotérica.

Por cuanto valdría respecto de la forma y la concepción externa de los misterios, [I/6, 69] habrá de considerárselos una institución pública nacida del ánimo y el espíritu de la nación misma, que el propio Estado erige y sagradamente conserva, una institución que no admitiría una parte de más fines temporales según la especie de nexos mistéricos que excluyen a otros; por el contrario, estos fines justamente influyen hasta en la unión más interna y moral de todas, y que pertenece a los Estados, tal y como esta unión influye en la unidad externa y jurídica. Entretanto, dentro de los misterios están comprendidas necesariamente las etapas [de liberación del alma], pues no todos pueden alcanzar de la misma manera la intuición de lo en=sí verdadero. Para tal efecto, tiene que tener lugar una antesala, una preparación, que, según la imagen de Eurípides, se comporta ante la iniciación tal cual el sueño respecto a la muerte. El sueño solo es negativo; la muerte es positiva, ella es la última etapa, la absoluta liberadora. La primera preparación para el más alto de todos los conocimientos solo puede ser negativa: consiste en la astenia y la supresión, allí en donde fuera posible, de los afectos sensoriales y de todo cuanto perturbara la serena y moral organización del alma. Basta que la mayoría llegue tan lejos como pueda en el camino a la liberación, y a esta etapa se quisiera restringir en general la participación de los no=libres en los misterios. Pertenecen a este ámbito las imágenes penetradas de espanto inclusive, imágenes que muestran al alma la nulidad de todo lo temporal y, conmoviéndola, la hacen anhelar el único ser verdadero. Una vez que la relación con el cuerpo ha sido suprimida hasta un cierto punto, comienza el alma a *soñar* al menos, es decir, a ser receptora de un mundo ideal y no real. La segunda etapa bien podría ser, por ende, la etapa en que la historia y el destino del universo sean representados plástica y estilizadamente por la acción [dramática]; pues así como en la epopeya se refleja solo lo finito, pero lo infinito resulta aquí extraño, y por el contrario, la tragedia exotérica es el reflejo propio de la moralidad pública, se apropia en máximo grado la forma dramática de las doctrinas religiosas también para las representaciones exotéricas. Quienes por sí mismos penetraran a través de esta corteza hasta la significación de

los símbolos, y quienes se probaran mediante mesura, sabiduría, autodominio e inclinación hacia lo supra sensorial, tendrían que haber pasado en plena lucidez a una nueva vida [I/6, 70] y como videntes 'testigos oculares' [*Autopten*[45]] tendrían que haber visto la verdad pura tal cual es. Mas quienes alcanzaron esta etapa antes que los otros, tuvieron que ser jefes de los Estados, y ninguno de los que no recibiera la iniciación final habría podido aparecer en tal condición. Pues también los destinos y metas del linaje entero de la estirpe serían claras en su postrera revelación para ellos, tal y como dentro de la misma asociación serían comunicados e inculcados los principales elementos del mayestático arte de la constitución de las leyes jurídicas y el sublime tipo del pensar, que tiene que ser en máximo grado propio de los regentes. Tal cual la religión, gracias a tales instituciones [mistéricas], quedaría por entero preservada de todo efecto cívico-moral y peligro exterior, y de toda mezcla con lo real, con lo sensorial, o de elevar pretensiones hacia el poder y el dominio exterior, que repugnan a su naturaleza, así la filosofía, por el contrario, cuyos amantes son los naturalmente=iniciados[46] [*natürlich=Eingeweihten*], quedaría, a través de estos, dentro de eterno lazo [*ewige Bunde*] con la religión.

45 αυτ – όπτησ testigo ocular.

46 O los iniciados por naturaleza: por un impulso natural que lleva al hombre a la busca de lo Absoluto [N. del T.].

Filosofía y religión (1804) presenta las credenciales del idealismo absoluto y es un texto inaugural de una nueva etapa del pensamiento de Schelling. La obra es una declaración de independencia filosófica a la *doctrina de la ciencia*. Si todavía en *Bruno*, el hermano mayor de este trabajo, era afín a la terminología filosófica de la doctrina de la ciencia, ya no hay aquí la menor traza de eso: Schelling ha elevado velas a la *terra incognita* del idealismo absoluto, dejando las costas del pensamiento fichteano, en torno a las cuales había hecho en cierta forma una navegación de cabotaje hasta entonces.

Acusa la renovación del vocabulario en especial la categoría de *absolutidad*, que Schelling usa de manera sobreabundante (alrededor de unas 130 veces). El estudio preliminar, por tanto, encara la empinada tarea de ofrecer al lector una ilustración comprensiva de los problemas afines entreverados con esta categoría, que es tanto el bastidor como la trama del (nuevo) proyecto filosófico de Schelling.

9 789588 791326